This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

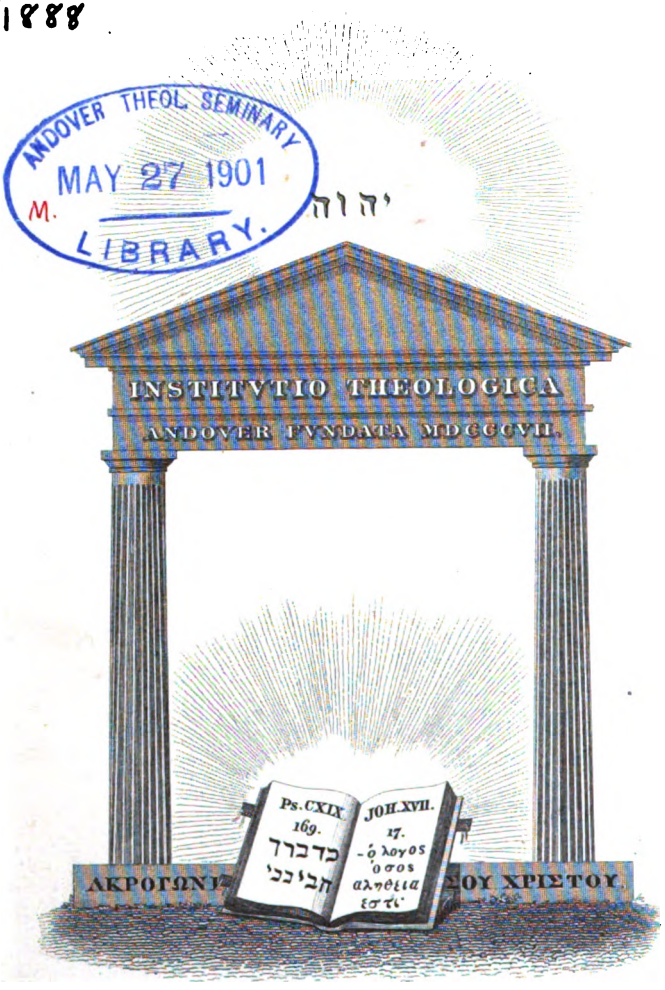
About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

AH ЬКАР 2

Period
1888

ANDOVER THEOL. SEMINARY
MAY 27 1901
M.
LIBRARY.



7,021

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT.

Digitized by Google

Digitized by Google

THEOLOGISCH TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

W. C. VAN MANEN, H. OORT

MET MEDEWERKING VAN

H. P. BERLAGE, A. BRUINING, I. J. DE BUSSY,
S. CRAMER, L. KNAPPERT, J. C. MATTHES, H. U. MEYBOOM,
C. P. TIELE, D. J. E. VÖLTER.

VIERENDERTIGSTE JAARGANG.

Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.
1900.

Digitized by Google

Digitized by Google

INHOUD.

I. Verhandelingen.

Bladz.

J. G. Appeldoorn, Sören Kierkegaard. . . . . 227.

Dr. H. Y. Groenewegen, Het Dogma (C. Stange, Das Dogma und seine Beurtheilung in der neueren Dogmengeschichte) . . . . 297.

Dr. J. Herderschee, Wedergeboorte (C. Andresen, Die Lehre der Wiedergeburt auf theistischer Grundlage). . . . . 315.

Dr. C. Hille Ris Lambers, Empirische Theologie (M. Beversluis, Empirische Theol.). . . . . 306.

Dr. M. Th. Houtsma, De Hebreeuwsche Sirachtekst (E. König, Die Originalität des neulich entdeckten Hebr. Sirachtextes) . . . 329.

Dr. C. B. Hylkema, De wijsbegeerte der maatschappelijke ontwikkeling . . . . . 385.

Dr. Th. W. Juynboll, De Leviet in Richt. XVII—XVIII. . . . 355.

Dr. L. Knapper, Babylonisch-Assyrische godsdienst (M. Jastrow, The Rel. of Bab. a. Ass.) . . . . . 399, 481.

J. R. van Kooy, Darwiniana . . . . . 37.

Dr. J. C. Matthes, Rouw en doodenvereering in Israël (Joh. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel) . . . . 97, 193.

Dr. H. Oort, Jubileën (W. Singer, Das Buch der Jubiläen oder die Leptogeneis I). . . . . 1.

Dr. B. Tideman, De jeugd van Calvijn, (H. Armand Delilla, Jean Calvin). . . . . 513.

Dr. J. J. P. Valeton, Nehemia XIV : 6 . . . . . 225.

W. de Vries, »De wording en de waarde der geloofsvoorstellingen". 129.

II. Boekbeoordeelingen.

M. Beversluis, Geest en Leven. 1899—1900, door Dr. C. Hille Ris Lambers. . . . . 279.

H. P. Chajes, Proverbia, studien zu der sogen. salomonischen Sammlung C. X—XXII, 16, door Dr. M. Th. Houtsma . . . . . 142.

Digitized by Google

Bladz.

B. W. COLENBRANDER, De volksschool en de godsdienst, door Dr. S. CRAMER . . . . . 90.
Encyclopaedia biblica, by T. K. Cheyne and J. Sutherland Black, I, door Dr. W. C. VAN MANEN . . . . . 261.
Dr. H. J. ELHORST, De profetie van Amos, door Dr. M. TH. HOUTSMA 429.
L. K. GOETZ, Redemptoristen und Protestanten, door Dr. J. HERDERSCHÉE . . . . . 145.
D. H. GUTHE, Geschichte des Volkes Israel, door Dr. M. TH. HOUTSMA 143.
Dr. J. HELDER, Schets van het godsdienstig en kerkelijk leven in onzen tijd, door Dr. J. G. BOEKENOOGEN . . . . . 531.
Dr. HERKENNE, De Veteris Latinae Ecclesiastici I—XLIII, door Dr. J. C. MATTHES. . . . . 439.
D. G. HOGARTH, Autority and Archaeology, door Dr. J. C. MATTHES 362.
L. N. DE JONG, Het eene noodige, door W. C. v. M. . . . . 384.
L. KESZLER, Ueber Offenbarung und Wunder, door Dr. H. R. OFFERHAUS 155.
J. KÖBERLE, Die Tempelsänger im A. T., door Dr. M. TH. HOUTSMA. 141.
F. KROP, La prédication de Jésus de Nazareth, door Dr. C. HILLE RIS LAMBERS. . . . . 437.
Dr. W. C. VAN MANEN en Dr. H. U. MEYBOOM, Loman's Nalatenschap I. De brief aan de Galatiërs, door J. VAN LOON . . . . 72.
J. MEINHOLD, Die Jesajaerzählungen Jes. 36—39, door Dr. M. TH. HOUTSMA . . . . . 138.
JOH. TH. MÜLLER, Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche, door Dr. C. B. HYLKEMA . . . . . 547.
A. OTTO, Hemmungen des Christenthums, door Dr. H. R. OFFERHAUS 163.
A. PAETZOLD, Die Konfutation des Vierstädtebekenntnisses, door W. J. KÜHLER . . . . . 274.
Dr. M. RADE, Christenliefde, door H. R. OFFERHAUS. . . . . 376.
Dr. K. REMBERT, Die Wiedertäufer im Herzogthum Jülich, door E. M. TEN CATE . . . . . 148.
Dr. F. L. RUTGERS, Calvijns invloed op de reformatie in de Nederlanden, door Dr. J. REITSMA . . . . . 378.
A. SEYDEL, Jesus Christus im Lichte modernen Denkens, door Dr. J. G. BOEKENOOGEN . . . . . 529.
B. STADE, Ausgewählte Akad. Reden und Abhandlungen, door Dr. M. TH. HOUTSMA . . . . . 137.
Dr. W. STAERK, Studien zur Religions- und sprachgeschichte des alten Testaments, dòor Dr. J. C. MATTHES . . . . . 533.
Is. VOGELS, Vraagstukken der Zielkunde, 2 deelen, door M. H. LEM 520.
J. WEENER, Schepping en Voorzienigheid, door Dr. J. G. BOEKENOOGEN . . . . . 527.
W. ZAALBERG, De rots waarop wij bouwen, door Dr. H. L. OORT. 270.

Digitized by Google

Bladz.

III. Letterkundig Overzicht.

Van Dr. W. C. van Manen:

W. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums . . . . 560.
J. M. S. Baljon, Commentaar op het Ev. van Mattheus . . . . 560.
J. A. Bewer, The History of the N. T. Canon in the Syrian Church 476, 559.
Blass contra Harnack over Hand. 15 : 19, 20, 28, 29 en 11 : 27—29 476.
B. P. Grenfell and A. S. Hunt, Oxyrhynchus Papyri II. . . . 474.
Herzog, Realencyklopädie³ VII. . . . . 178.
A. Hilgenfeld, Acta apostolorum graece et latine . . . . . 553.
W. A. Karl, Johanneische Studien. I. Der erste Johannesbrief. . 561.
P. Koetschau, Origenes Werke I, II. . . . . 93.
—— Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origines' Exhortatio, Contra Celsum, De Oratione . . . . . 96.
H. Kuster, Clemens Alexandrinus und das N. T. . . . . 469.
W. Lueken, Michael. . . . . 472.
John Macpherson, Was there a second imprisonment of Paul in Rome? . . . . . 477.
W. C. van Manen, Handleiding voor de Oudchristelijke Letterkunde . . . . . 467.
Meyer-Heinrici, Der zweite Brief an die Korinther⁸ . . . . . 563.
Meyer-Weiss, Die drei Briefe des Apostel Johannes⁶ . . . . . 562.
E. Nestle, Einführung in das Griechische N. T.² . . . . . 180.
E. von Renesse, Die Lehre der Zwölf Apostel. . . . . 468.
Texts and Studies V. . . . . 183.
N°. 1. M. R. James, Apocrypha anecdota II. . . . . 183.
N°. 2. P. M. Barnard, Clement of Alexandria: Quis dives salvetur? 186.
N°. 3. A. A. Bevan, The Hymn of the soul . . . . . 189.
N°. 4. H. S. Cronin, Codex Purpureus Petropolitanus . . . . 187.
N°. 5. P. M. Barnard, The Biblical text of Clement of Alexandria in the four Gospels and the Acts of the Apostles . . 186.
Theologische Studien. Herrn ... B. Weiss ... dargebracht von C. R. Gregory, A. Harnack, M. W. Jacobus, G. Koffmane, E. Kühl, A. Resch, O. Ritschl, Fr. Sieffert, A. Titius, J. Weiss, Fr. Zimmer. 464.
R. Treplin, Die Essenerquellen. . . . . 475.
J. Weiss, 1 Kor. 1 : 1—2 . . . . . 476.
P. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus . . . . . 471.
Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums 1900. I. . . . . 295.
Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1898/99 . . . . . 556.

Van Dr. H. U. Meyboom:

E. de Fay, Clément d'Alexandrie . . . . . 477.

Digitized by Google

Blads.

Van Dr. H. Oort:

W. Ament, Die Entwickelung von Sprechen und Denken beim Kinde 463.
H. Berliner, הפודה ומציל. . . . . 176.
A. Bertholet, Deuteronomium . . . . . 285.
Dr. I. Benzinger, Die Bücher der Könige . . . . . 254.
M. Beversluis, Paulus van Tarsen. . . . . 464.
Dr. H. Bouwman, Het begrip gerechtigheid in het O. T. . . . . 170.
P. Bruining, Het Christendom en de sociale kwestie . . . . . 176.
Dr. K. Budde, Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung 172.
—— Die sogenannten Ebed-Jahwe Lieder u. s. w. . . . . 173.
F. Buhl, Die sociale Verhältnisse der Israeliten . . . . . 175.
Dr. D. Castelli, Gli Ebrei . . . . . 167.
Dr. R. H. Charles, A critical History of the doctrine of future life in Israel, in Judaism a. in Christianity . . . . . 455.
Dr. B. Duhm, Die Psalmen, (Commentar) . . . . . 287.
—— Die Psalmen, (übersetzt) . . . . . 288.
Dr. S. Suringar, Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern 461.
P. Feenstra, Pro Sancto . . . . . 177.
Dr. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.s 165.
Dr. R. Kittel, Zur Theologie des A. T.s. . . . . 174.
—— Die Bücher der Könige. . . . . 282.
Lic. A. Martensen Larsen, Jesus und die Religionsgeschichte . . 462.
C. G. Montefiore, The bible for home reading II . . . . . 166.
Dr. E. Nestle, Septuagintastudien III . . . . . 165.
Dr. A. Sabatier, Die Religion und die moderne Kultur . . . . 462.
Dr. G. Smit, De profetie van Habakuk . . . . . 460.
Dr. H. P. Smith, Books of Samuel. . . . . 289.
Dr. C. Stuurnagel, Das Buch Josua . . . . . 281.
Dr. H. L. Strack, Hebräische Grammatik mit Uebungsbuch, 7e Aufl. 175.
Dr. C. H. Toy, Book of Proverbs . . . . . 292.
Dr. J. J. P. Valeton, De strijd tusschen Achab en Elia . . . . 458.

IV. Varia.

Burgersdijk en Niermans, Bibliotheca Theologica et Philosophica 191.
James Martineau †. . . . . 190.
Teekenen des tijds I. . . . . 192.
Theol. Jahresbericht XVIII . . . . . 192.
J. de Vries, Moet een rechtvaardige zaak 't winnen? door W. C. v. M. 191.
Prijsvragen . . . . . 92, 552.

Digitized by Google

JUBILEËN.

WILHELM SINGER, *Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis* I. *Tendenz u. Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte* (Stuhlweissenburg [Ungarn]. Ed. Singer'sche Buchhandlung. 1898. 323 blz.).

De schrijver van dit geleerd en merkwaardig boek begint, in eene korte voorrede, met zich te verontschuldigen over den gebrekkigen vorm waarin hij zijne studie ten beste geeft. Inderdaad heeft hij er reden voor, en wat hij als oorzaak van de feilen noemt: dat het werk eerst gedurende den druk ontstond en vaak langen tijd afgebroken werd — verontschuldigt ze niet. Het boek wemelt van drukfouten, vooral in het Grieksch. Ook is de inrichting van het werk ongelukkig: de lange noten op bijna elke bladzijde maken de geregelde lezing bijna onmogelijk, de bestudeering bezwaarlijk. Maar wat de schrijver tegenover de gebreken in rekening wenscht te brengen: dat hij oprechtelijk naar waarheid gestreefd en daarbij moeite noch kosten ontzien heeft — dat is niet te veel, dat is veel te weinig gezegd. 't Is zeer eerbiedwaardig dat een man, die vooral in de Joodsche letterkunde thuis is en voor wien de oud-Christelijke een vreemd terrein was, zich daar zóo ingewerkt heeft. Goed thuisgeraakt in het N. T., Justinus en Epiphanius, gebruikt hij de aldus verkregen kennis als een scherpzinnig, helderdenkend man. Afgaande op wat hij ons hier leert, hebben wij heel wat van het tweede deel te wachten, waarin hij zich bewegen zal in de halachische en de haggadische letterkunde, zijn eigenlijk studieveld.

Ik houd het voor zeer zeker de moeite waard, de lezers van

ANDOVER THEOL. SEMINARY
JAN 30 1900
LIBRARY
Digitized by Google

het Theol. Tijdschr. in kennis te stellen niet alleen van zijne slotsom, maar ook van de redeneeringen waardoor hij er toe kwam, en begin daarom met hen bekend te maken met den inhoud van het boek *Jubileën*. Dat de meeste theologen dit zelfs nooit gezien, laat staan het gelezen hebben is hun niet euvel te duiden. Voor hen die — evenals ondergeteekende — geen Ethiopisch verstaan was het tot voor weinige jaren alleen toegankelijk in eene Duitsche vertaling, naar een zeer slecht handschrift, van Prof. Dillmann, opgenomen in Ewalds *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft* II en III (1849—1851); eenige fragmenten eener oude Latijnsche vertaling waren te vinden in H. Rönsch, *Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis* enz. (1874); eerst sedert kort kon men het geheel lezen in de Engelsche overzetting van R. H. Charles, naar meer en betere handschriften, te vinden in *The Jewish Quarterly Review*, 1893, 1894, 1895. Thans kan het werk in aller handen zijn door *Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des A.T.'s*, van Kautzsch (zie mijne aankondiging jaarg. XXXIII, 291 v.), waarin eene vertaling er van is verschenen, bewerkt door Dr. Enno Littmann. Ik zal het nu aanhalen naar de indeeling in hoofdstukken en verzen bij Charles en Littmann. Mij dunkt, Schürer had dit in de derde uitgave van zijn *Geschichte* (III, 274 ff.) ook moeten doen; de verwijzing naar de bladzijde in de *Jahrbücher* heeft thans uitgediend.

Intusschen maakt Singer hiervan nog gebruik, want hij heeft eerst toen zijn boek afgedrukt was van Schürer gehoord dat de vertaling van Charles bestond. Dat dit bepaald schade heeft gedaan aan zijn betoog heb ik niet ontdekt; wel, dat het hem noodelooze moeite heeft veroorzaakt. Drie gevallen hiervan heb ik gevonden. Bl. 68 stuit hij op eene plaats in *Jubileën*, waar de Sinai en de Sion blijkbaar verward worden; in de nieuwere vertalingen is de zaak in orde. Bl. 76 aant. 5 geeft S. zich veel moeite om te verklaren waarom in XXII : 1 het pinksterfeest een feest van zeven dagen heet; nergens is er een spoor van dat het langer dan één dag gevierd is. Hij gist dat er in plaats van: feest van zeven dagen, moet gelezen worden: wekenfeest. Te recht. Charles en Littmann hebben dit. Bl. 279 zit hij verlegen met eene uitdrukking in L : 11, waaruit hij moet opmaken dat *Jubileën* na het jaar 70 na Chr.

Digitized by Google

is geschreven, terwijl hij uit de rest van het boek opmaakte dat het vóór den val van stad en tempel is opgesteld. Hij weet de moeilijkheid alleen uit den weg te ruimen door de onderstelling dat L : 6 enz. een later toevoegsel is. Had hij Charles en Littmann gekend, de moeite ware hem bespaard: de woorden die hem lastig zijn staan niet in de betere vertalingen. Zoo kan er meer zijn. Hoewel ik bij de bestudeering van Singers werk de drie vertalingen bij de hand had en ze op vele plaatsen heb vergeleken, kan mij licht het een of ander ontgaan zijn dat op het betoog invloed heeft.

En nu ter zake! Ziehier den inhoud van *Jubileën* of *Leptogenesis*, d. i. Kleine Genesis — zooals het boek ook genoemd wordt, niet omdat het geringer omvang heeft dan het eerste Bijbelboek, maar omdat het van minder waarde is, al behandelt het de stof die hoofdzakelijk daarin is vervat.

Na een opschrift, waarin wij eene verklaring krijgen van den titel *Jubileën* — „dit is het verhaal van de verdeeling der dagen van de wet en de getuigenis, naar de gebeurtenissen der jaren, naar de zevenvoudige verdeeling er van, naar hunne jubileën, gedurende al de jaren der wereld" — wordt ons medegedeeld dat Mozes in het jaar van den uittocht uit Egypte, op den 16^{den} dag der derde maand, van God het bevel kreeg den Sinai te beklimmen om er „de twee steenen tafelen der wet en der verordeningen" te ontvangen. Mozes gehoorzaamde en ontving op den berg onderricht van zijn God, met den last al diens woorden in een boek te schrijven, tot eene getuigenis voor zijn hardnekkig volk: het zal afvallig worden, daarom in ballingschap en ellende geraken, dan de geheele wet vergeten en „ten aanzien der nieuwemanen, sabbatten, feesten, jubilee's en verordeningen op een dwaalspoor komen". Daarna zullen zij zich bekeeren en weer gezegend worden. God zal zijn heiligdom in hun midden bouwen en opnieuw hun ten God zijn (I : 1—18). Mozes bidt daarop dat die afval niet moge plaats hebben; maar krijgt ten antwoord dat God de hardnekkigheid van zijn volk goed kent en weet dat het afvallen zal. Maar het zal zich bekeeren, en Mozes moet opschrijven al wat zijn God hem zegt, naar de indeeling der jubilee's, die eeuwig zullen zijn, „totdat ik nederdaal en onder hen tot in eeuwigheid woon" (I : 19—26). Hierop zeide

Digitized by Google

God tot den „engel der tegenwoordigheid" — dit zal wel zijn: de engel die vóor God staat; later komen er meer van dien naam voor — dat hij voor Mozes alles moet opschrijven van het begin der schepping totdat Gods heiligdom zal gebouwd zijn onder hen tot in eeuwigheid. De engel maakt zich hiertoe gereed (tot het slot van H. I) en zegt daarop tot Mozes al wat in het boek staat.

Hierin, van II : 1—L : 5 krijgen wij den inhoud van *Genesis* en de eerste hoofdstukken van *Exodus* tot en met de instelling van het Pascha; waarna het sabbatsgebod opnieuw wordt ingescherpt (L : 6—13). Singer kan wel gelijk hebben dat dit een later toevoegsel is, al behoefde hij die onderstelling niet om eene vermeende tegenstrijdigheid op te lossen; maar er is toch eigenlijk geen grond voor.

Wordt ons dus Gen. 1—Exod. 12 oververteld, dit geschiedt met groote vrijheid: sommige stukken worden slechts een weinig gekleurd, andere krijgen bij de bewerking een geheel ander aanzien; eenige worden overgeslagen of slechts aangestipt, andere breed uitgewerkt. Bijvoorbeeld, het scheppingswerk duurt wel zes dagen overeenkomstig Gen. 1, maar over die zes dagen worden twee en twintig werken verdeeld, naar het getal der menschengeslachten van Adam tot Jakob, opdat reeds uit die indeeling van het scheppingswerk de uitverkiezing van Israël tot Gods volk zou blijken. Wat op den sabbat niet mag gedaan worden wordt in eenige bijzonderheden uitgewerkt, en wij hooren daarbij dat ook in den hemel de rustdag gevierd wordt, nl. niet door alle engelen, maar alleen door die van „de tegenwoordigheid" en van „de heiliging".

Adam is geschapen in de eerste jaarweek, de vrouw in de tweede; daarom is eene kraamvrouw éene week onrein wanneer zij een jongen, twee weken wanneer zij een meisje heeft gebaard. Veertig dagen nadat hij geschapen was is Adam in het paradijs gebracht, zijne vrouw eerst op den tachtigsten dag. Hieruit vloeit de verordening van Lev. 12 : 4, 5 voort.

Uit al wat aan het Bijbelsche verhaal toegevoegd of er van weggelaten of er in gewijzigd is moeten wij opmaken, wat de schrijver heeft bedoeld, wat hij wilde bevorderen en bestrijden, ook in welken tijd hij leefde. De zeer uiteenloopende onderstellingen daaromtrent gevormd nadat het boek,

Digitized by Google

door Dillmann, bekend was geworden, toonen, hoe moeilijk het is op die vragen een goed antwoord te krijgen: men heeft den schrijver achtereenvolgens voor een Esseër, een Samaritaan, een priester van den Oniastempel, een Farizeër en een verzoeningsgezinden Jood verklaard. Een paar dier onderstellingen zijn gemakkelijk omver te werpen: de eeuwige heerlijkheid van den Sion wordt zoo duidelijk gepredikt dat de schrijver onmogelijk een Samaritaan of een voorstander van den Oniastempel kan geweest zijn en wij hem stellig onder de aanbidders van Israëls God op den Sion moeten zoeken. Maar om verder zekerheid te krijgen is moeilijker.

S. nu meent dat het boek volkomen begrepen kan worden indien wij onderstellen dat het geschreven is door een Joodsch-Christen tusschen 58 en 70 na Chr., en wel tot bestrijding van Paulus. De belangrijkheid van deze stelling — indien zij waar is — zal niemand ontgaan. Immers, wij bezitten dan in *Jubileën* een der oudste Christelijke geschriften, volgens sommige nieuwtestamentici het alleroudste. Singer heeft, zoover ik weet, nog geen bijval gevonden. Schürer in Th. Lit. Zeit. 1899 N. 6 vindt zijne opvatting geen weerlegging waard, al meent hij dat uit zijn boek wel het een en ander te leeren is. E. Littmann geeft er, Z. d. D. M. G. LIII, 368, meer eer aan, en al verwerpt hij Singers meening, hij erkent toch dat er in S. 184 ff. „verrassende combinaties worden te berde gebracht, waardoor menige duistere plaats in het N. T. zou verklaard worden — indien S.s hoofdstelling voor waar kon gehouden worden", en wanneer hij ten slotte het scherp afkeurend oordeel van theol. cand. Bohn, iemand die lang in de theologie van *Jubileën* gewerkt heeft, vermeldt, dan voegt hij er voorzichtig aan toe, dat mogelijk andere beoordeelaars Singers resultaten niet zoo ver wegwerpen. Inderdaad komt het mij voor dat ze zóo verwerpelijk niet zijn en het de moeite loont na te gaan, langs welken weg S. tot zijne opvatting gekomen is.

S. begint met te betoogen dat *Jubileën* een „tendenz" gegeschrift is; wat niemand licht bestrijden zal. Dat de uitverkiezing van Israël en, niet de goddelijke oorsprong, maar de eeuwige geldigheid der wet doorloopend met zooveel nadruk gepredikt wordt bewijst 1e dat de schrijver en zijne geestverwanten tot Israël willen gerekend worden, 2e dat het boek

Digitized by Google

gericht is tegen eene partij of richting die, niet den goddelijken oorsprong, maar wel de eeuwige geldigheid der Mozaïsche wet loochende. De eenige richting waarvan wij dit weten is die van Paulus, zooals uit tal van plaatsen in de „hoofdbrieven" wordt bewezen (S. 29). Ééne tegenwerping zou men kunnen maken; te weten: Rubens vergrijp, gemeenschap te hebben gehouden met de vrouw zijns vaders, wordt in Jub. XXXIII: 1—20 zoo uitvoerig en met zooveel hartstocht veroordeeld dat daarvoor eene aanleiding in de omgeving van den schrijver moet geweest zijn. Welnu, ook Paulus veroordeelt 1 Kor. 5: 1v. de πορνεια in het algemeen en genoemde verbintenis in het bijzonder, hoe kan dan — zal men vragen — *Jubileën* tegen hem gericht zijn? S. antwoordt dat de gemeente waarin die schanddaad gepleegd werd blijkbaar meende dit naar Paulus' beginselen te mogen toelaten; het feit dat dit onwaar was en Paulus het afkeurde, verhindert ons niet aan te nemen dat ook de schrijver van *Jubileën* meende hem te bestrijden door de daad van Ruben te gispen. De overeenstemming van Jub. XXXIII en 1 Kor. 5 bewijst juist dat in die beide plaatsen het oog gericht wordt op hetzelfde feit.

Nu gaat S., in een hoofdstuk getiteld „Der Paulinismus und die Leptogenesis" (S. 39—93), de Paulinische denkbeelden waartegen *Jubileën* zich keert opsommen. Paulus geloofde wel aan den goddelijken oorsprong der wet, maar hield het er voor dat zij was voorafgegaan door een ander, veel edeler verbond, dat met Abraham, een verbond, te niet gedaan door de zonde, terwijl Mozes opzettelijk het tijdelijke karakter der wet voor Israël had verborgen. Door wetsonderhouding wordt niemand gered; alleen door geloof komt men in de rechte verhouding tot God en wordt men gezaligd. Door Christus is die tusschenbeide gekomen toestand van wetsbedeeling geëindigd en is de oude, ware verhouding hersteld. Dat dit door éénen, door Christus, is geschied leert de wet zelve; want zij zegt dat de belofte aan Abraham en aan zijn „zaad", in het enkelvoud, d. i. Izaäk, gegeven is. Op *Genesis* beroept Paulus zich voortdurend; niet alleen is Gen. 15: 6 zijn groote bewijsplaats, maar van het geheele boek gold volgens hem, wat Hieronymus er van zeide: quot verba tot sacramenta: de geheele ware leer, het volkomen beeld der toekomst, de histo-

Digitized by Google

rische ontwikkeling tot het einde der dagen, alles wat hij leert, is in *Genesis* te vinden. — Paulus staat hierin trouwens niet alleen; bij Justinus vinden wij hetzelfde. — Nu is de keus van het onderwerp van *Jubileën* klaar: om het Paulinisme te bestrijden, kon men niet beter doen dan *Genesis* in het geding te brengen en den inhoud hiervan zoo over te vertellen dat Paulus op alle punten bestreden wordt. Dit doet de schrijver altijd door. De wet dagteekent niet eerst van Mozes; reeds bij de schepping had God het oog op Israëls uitverkiezing, en de loop der zaken in het paradijs, de tijdstippen waarop de feiten vielen wezen op de wet (zie boven). De sabbat had eeuwige geldigheid; bij gelegenheid der schepping had God aan de engelen gezegd dat hij eenmaal een volk zou scheppen hetwelk dien rustdag zou houden — en dit alleen zou daardoor geheiligd zijn; andere volken mochten het niet doen, II, 31 — en dat daarom zij, de engelen, althans die der „tegenwoordigheid" en der „heiliging", den sabbat moesten houden; dat dit gebod in bijzonderheden op de hemelsche tafelen stond en nimmer opgeheven zou worden.

Niet alleen bestond dus de wet van de schepping af; maar de menschen kenden haar lang vóór den tijd der aartsvaders. Toen Mahalalel een zoon kreeg, noemde hij hem Jared (Gen. 5 : 15), omdat toen de engelen nederdaalden (*jarad*) om de menschen te leeren wat goed is, en dit was blijkbaar de wet; van zijn tijd af toch komt geen huwelijk met eene zuster voor — behalve dat van Abraham en Sara. Trouwens, Abraham heeft de wet omtrent zijn offerdienst geleerd uit het boek zijner vaderen, de woorden van Henoch en van Noach (XXI : 10). En de aartsvaders onderhouden de wet en verkondigen doorloopend aller verplichting om haar te onderhouden. Allerlei gelegenheden worden aangegrepen om wetsbepalingen oud te maken. Dat bij het verhaal over Noach het verbod van bloed wordt ingescherpt, spreekt vanzelf, maar niet voor de hand lag het dat bij die gelegenheid wordt verordend dat Mozes bloed op het volk zal sprenkelen „om de woorden des verbonds" (Exod. 24 : 8), en dat aan het verbod het gebod wordt toegevoegd het bloed van dieren op het altaar te brengen (Lev. 17 : 11). Daarenboven heeft Noach zijne zonen bevolen het bloed van gedoode dieren te bedekken (Lev. 17 : 13),

Digitized by Google

eerstelingen te brengen (Ex. 23 : 19), de orla-wet betreffende de vruchtboomen in acht te nemen (Lev. 19 : 23—25), het sabbatsjaar te vieren (Ex. 23 : 10 v.). Abraham heeft herhaaldelijk offers gebracht; en dat wel, volgens de wet, met bloedsprenging, meeloffer en plengoffer (XIV : 19). Zoo deed hij bij de bondsluiting (Gen. 15), in het midden der derde maand (XIV : 10), op welk tijdstip ook Noach Gods belofte had ontvangen, ter gedachtenis waarvan het pinksterfeest is gevierd (XIV : 20); en op dit feest wordt ook de wetgeving op den Sinai herdacht (VI : 11—22). Zoo oud is de wet! De besnijdenis wordt natuurlijk volgens Gen. 17 aan Abraham bevolen, en nadrukkelijk leert XV : 25 vv. dat zij tot in eeuwigheid niet achterwege mag blijven; een onbesnedene is een zoon des verderfs, bestemd uitgeroeid te worden; de engelen zelfs zijn besneden geschapen; voor het nalaten van de besnijdenis is geen vergiffenis in eeuwigheid. Verder heeft Abraham voor het eerst het loofhuttenfeest gevierd, met al de zijnen in loofhutten wonende, de in de wet voorgeschreven offers brengende en met een palmtak den omgang om het altaar doende (XVI : 20—31). Ook vierde hij een feest van zeven dagen ter gedachtenis aan de redding van Izaäk, toen hij hem had willen offeren, en wel op den veertienden dag der eerste maand (XVII : 15, XVIII : 3, 18); d. i. dus op paschen. Ook Izaäk vierde de feesten en bracht offers (XXII : 1; XXIV : 23), waaromtrent zijn vader hem zeer nauwkeurige voorschriften had gegeven overeenkomstig de wet, vermeerderd met bepalingen die niet in de wet staan (XXI : 5 vv.). Overigens treedt hij in *Jubileën* evenzeer op den achtergrond als in *Genesis*. Alleen profeteert hij nog de uitverkiezing van Levi voor den priesterlijken dienst (XXXI : 12—17). Levi wordt door Jakob op het loofhuttenfeest feitelijk tot priester aangesteld en met de tienden begiftigd (XXXII : 1—3); ook de tweede tiend wordt door zijne bemiddeling gebracht (XXXII : 8 v.); wat op de hemelsche tafelen als eeuwige verordening staat gegrifd. Bij deze gelegenheid stelt Jakob een nieuw feest in, den achtsten dag van loofhutten (Lev. 23 : 36; Num. 29 : 35—38; XXXII : 27—30). De verzoendag dient ter herdenking van Jakobs rouw over den vermeenden dood van Jozef (XXXIV : 18 v.). Het behoeft nauwelijks gezegd dat het verbod zich met heidenen te ver-

Digitized by Google

zwageren herhaaldelijk gegeven wordt; wanneer Gen. 34 wordt behandeld, wordt uitdrukkelijk gezegd dat dit verhaal is opgeschreven om in te scherpen dat men zich niet met onbesnedenen mag verzwageren (XXX : 12). Merkwaardig is dan ook dat de besnijdenis der Sichemieten onvermeld blijft. Zoo worden allerlei stukken van de wet uit patriarchale verhalen verklaard, en nadat aan Mozes de geschiedenis zijner redding uit het water en zijn verdere levensgeschiedenis herinnerd is, besluit het boek met de instelling van het pascha en eene herhaalde, uitvoerige inscherping van het sabbatsgebod.

De prediking van de eeuwige geldigheid der wet, dàt is in *Jubileën* de hoofdzaak. Het verdient opgemerkt te worden dat van allerlei opsmukkingen der patriarchale verhalen die toch zeer oud zijn in dit boek niets voorkomt, b. v. hoe getrouw Abraham in Ur der Chaldeën aan zijn God is geweest. Alleen om de onvergankelijkheid der wet en de uitverkiezing van Israël is het in het boek te doen. Daarom treedt het pinksterfeest, waarop de wetgeving op den Sinai herdacht wordt, op den voorgrond; allerlei belangrijke gebeurtenissen in de patriarchale geschiedenis vallen in het midden der derde maand (S. 88). Dat de schrijver de oude historie zoo nauwkeurig in de lijst zet van jubileën (van 49 jaren), jaarweken (van 7 jaren) en jaren hangt nauw samen met de eeuwige geldigheid der wet.

Zoover gekomen, gaat S. over tot bespreking van het exclusieve standpunt der *Leptogenesis* (S. 93—130). Wij kunnen hierover zeer kort zijn; zooals ook S. hier eenige herhalingen had kunnen vermijden. Terwijl Paulus predikt dat de wet den geloovige niet bond en het eeuwig heil ook voor den heiden door het geloof in Christus te verkrijgen was, is voor *Jubileën* het eene eene even verwerpelijke dwaling als het andere, en ijvert het boek tegen alle vermenging, zelfs tafelgemeenschap, met heidenen, verzwijgt het Abrahams voorbede voor Sodom en Izaäks vriendschappelijken omgang met Filistijnen, laat het Abraham alle heidenen bedreigen en Izaäk de Filistijnen vervloeken (XXII : 22; XXIV : 28—33), en zoo meer.

Belangrijker is het volgende hoofdstuk: Uebersicht der antipaulinischen Polemik der Leptogenesis (S. 131—183). Immers,

Digitized by Google

nu treden wij in bijzonderheden. Deed S. dit niet, dan zou Schürer volkomen gelijk hebben wanneer hij, dit werk beoordeelend (Th. Lit. Zeit. 1899. 171), schrijft: Wenn alle Schriften, in welchen die Verbindlichkeit und ewige Gültigkeit des Gesetz betont wird, gegen Paulus gerichtet wären, so wären recht viele Werke des späteren Judenthums, ja man könnte fast sagen: der ganze Pentateuch: „antipaulinisch".

Ziehier de zaken waarop S. de aandacht vestigt. De indeeling in nummers is van mij:

1°. Staat bij Paulus de leer der rechtvaardiging door het geloof op den voorgrond, ook *Jubileën* spreekt telkens van rechtvaardiging, maar verkondigt altijd weer dat zij den mensch te beurt valt door zijne werken; Gen. 15 : 6 wordt wel in XIV : 5 overgenomen zonder eenig toevoegsel, doch op dat belangrijke woord „het werd hem tot gerechtigheid toegerekend" wordt meer dan eens gezinspeeld, en wel zóó dat de werken de plaats innemen van het geloof.

2°. Paulus predikt dat de wet onmachtig is den mensch te redden omdat zijne verdorven natuur hem verhindert haar volkomen te houden; *Jubileën* daarentegen leert nadrukkelijk dat het voor Abrahams nakroost wel degelijk mogelijk is de wet te volbrengen. De belangrijkste plaats over 's menschen goede natuur is V : 12 vv. Oververteld is Gen. 6 : 1—4; er is aan toegevoegd dat de Heer twist onder de goddelooze afstammelingen der engelen verwekte; zoodat zij elkander verdelgden. Niet één bleef over. En daarop laat *Jubileën* volgen — ik geef de plaats, slechts een paar onnoodige herhalingen weglatende, nagenoeg in haar geheel, omdat S. meer dan eens er — terecht — op terugkomt. „En hij maakte voor al zijne schepselen (Charles: werken) eene nieuwe en gerechte natuur, zoodat zij naar hunne gansche natuur tot in eeuwigheid niet meer zullen zondigen, maar gerecht zijn, ieder in zijne afstamming, altijd. En het gericht is over hen allen verordend en op de hemelsche tafelen geschreven zonder ongerechtigheid, over allen die afwijken van zijn weg, dien hij voor hen verordend heeft om hem te bewandelen, en voor allen geldt dat hij hen richt: den groote naar zijne grootheid en den kleine naar zijne kleinheid, ieder naar zijn wandel. Hij is niet een die den persoon aanziet, of giften aanneemt, wanneer hij zegt

Digitized by Google

dat hij over ieder richten wil..... En betreffende de kinderen Israëls is geschreven en verordend: Indien zij zich in gerechtigheid tot hem wenden, dan zal hij al hunne overtredingen vergeven en al hunne zonden kwijtschelden. Er staat geschreven en verordend: Hij zal barmhartig zijn jegens allen die zich van al hunne dwalingen bekeeren, eenmaal in het jaar". Men merke in het bovenstaande vooral op, dat gepredikt wordt: God maakte voor al zijne werken of schepselen (dus: engelen en menschen) eene *nieuwe en gerechte* natuur, zoodat zij niet in hunne *geheele* natuur voor altijd zouden zondigen. [N. B. Hier zou het van waarde zijn indien wij den oorspronkelijken, Hebreeuwschen of Arameeschen, tekst bezaten; hoewel wij bij het eigenaardig, dubbelzinnig gebruik van כל bij eene ontkenning waarschijnlijk niet veel wijzer zouden worden].

3°. Paulus leert dat wie zich aan de wet houdt onder den vloek ligt; daartegenover verkondigt *Jubileën* telkens: wie de wet onderhoudt en gerechtigheid oefent is gezegend.

4°. Predikt Paulus dat onder de wet niemand vergeving van zonde kan erlangen: *Jubileën* wijst er herhaaldelijk op dat dit wel degelijk mogelijk is. Ja, indien men moedwillig de besnijdenis achterwege laat en andere geboden des Heeren overtreedt, dan is er geen vergiffenis te erlangen, maar anders is God barmhartig en vergevend voor zijn volk, en eenmaal 's jaars op den Verzoendag worden alle overtredingen gedelgd (Zie onder n°. 2).

5°. Leert Paulus dat God den persoon des menschen niet aanneemt, en zegt hij dit met het oog op het onderscheid tusschen Jood en heiden (Rom. 2 : 11), *Jubileën* zegt het hem na, maar met het oog op Gods onpartijdigheid tegenover groot en klein; voor allen heeft hij denzelfden maatstaf, de wet. [N. B. Dit punt is door mij scherper geformuleerd dan het bij S. geschiedt].

6°. Volgens Paulus heeft de wet Gods toorn tegen den mensch veroorzaakt; volgens *Jubileën* veroorzaakt alleen de wetsovertreding dien toorn, maar baart de wetsonderhouding vrede.

7°. Noemt Paulus hen die onder de wet staan: slaven, de geloovigen in Christus: Gods kinderen, reeds in den aanvang en telkens weer noemt *Jubileën* hen die 's Heeren geboden

Digitized by Google

volbrengen zijne zonen: God den vader van alle zonen Jakobs.

Desgelijks wordt, 8°, de term „geheiligden en uitverkorenen" door Paulus voor de Christenen, door *Jubileën* voor de getrouwe Israëlieten gebezigd.

Komt het bij de laatste tegenstellingen vooral aan op het gebruik van dezelfde woorden voor verschillende menschen, een ander geval is het wanneer

9°. Paulus strijdt tegen de onderhouding van heilige dagen, terwijl de schrijver van *Jubileën* niet moede wordt op de viering daarvan aan te dringen; ook, wat er nauw mede samenhangt, de aartsvaders offers te laten brengen en Levi als voorvader dier priesters te eeren.

10°. Dringt Paulus steeds op geloof aan als het eene noodige, ook *Jubileën* prijst het geloof, maar het beteekent bij hem: zich aan Gods wil onderwerpen door zijne geboden te volbrengen. In XVII: 16—18 haalt Satan God over, Abraham op de proef te stellen door hem te gelasten Izaäk te offeren, en de Heer deed dit met gerustheid: hij had Abraham reeds zoo vaak op de proef gesteld en gezien dat hij geloovig was (faithful, gläubig), niet ongeduldig, en niet traag om te handelen; want hij was geloovig en een beminnaar van den Heer. En nadat Abraham de proef heeft doorgestaan, zegt God (XVIII: 16): Ik heb aan allen getoond dat gij mij getrouw zijt in al wat ik u gezegd heb (in den Latijnschen tekst: et manifestavi te omnibus quod fidelis es mihi in omnibus quae dixi tibi). Het woord „geloovig", dat in Gen. 22 niet gebruikt wordt, is hier wel gebruikt, doch niet in de Pauliniesche beteekenis, maar in die van Jacobus 2: 22 v. In overeenstemming hiermee is het afscheid dat Abraham van Izaäk neemt (Jub. XXI), waarin de aartsvader alleen tot het doen van goede werken vermaant; desgelijks in zijn afscheid van Jakob, als stamvader van het uitverkoren volk (Jub. XXII); en daarna vat de schrijver het woord op (Jub. XXIII), om nadrukkelijk te verkondigen dat de vreeselijke rampen die Israël moet dragen alleen aan de wetsverkrachting te wijten zijn. Trouwens, het geheele boek door wordt op het *doen* van Gods wil ten krachtigste aangedrongen. De aartsvaders worden voorgesteld als mannen die in alle opzichten als vrome Joden hebben geleefd, en misgrepen die van hen in *Genesis* worden

Digitized by Google

verhaald worden overgeslagen. Ook, dat èn Abraham èn Izaäk zijne vrouw voor zijne zuster heeft uitgegeven. Dat Sara Abrahams zuster was wordt wel meegedeeld; maar de schrijver laat, eigenaardig genoeg, Izaäk Rebekka met „mijne zuster" aanspreken (XXVII : 14, 17) en neemt dus het woord in een ruimer zin.

Nadat S. zoo betoogd heeft dat *Jubileën* tegen Paulus gericht is, gaat hij den Joodsch-Christelijken oorsprong van het boek aantoonen (S. 184—263). Hiertoe gaat hij uit van de onderstelling dat het Paulus bestrijdt, vraagt dan, hoe dit mogelijk is, daar toch in de Paulinische brieven de Christologie zulk eene groote plaats inneemt, terwijl men in *Jubileën* vergeefs naar eene bestrijding van Paulus op dit punt zoekt, en meent dat dit raadsel alleen opgelost kan worden door de onderstelling dat de schrijver het ten dezen volkomen met Paulus eens is. Een Jood zou anders gehandeld hebben; de schrijver was zelf Christen, en wel een dergenen die aan tempel en wet vasthielden. Al wat dus in *Jubileën* Joodsch is kan evengoed Joodsch-Christelijk heeten. Daarenboven is in het boek het een en ander te vinden dat door de rabbijnen als gewoonte of denkwijze der „minîm" — d. i. der Joodsch-Christenen — is veroordeeld (S. 190; men verbetere bl. 190 naar de aanwijzing der drukfout in aant. van de voorrede). Hiertoe behoort vóor alles de bestrijding van den gewonen Joodschen kalender in H. VI. De schrijver wil een jaar van 364 dagen, niet ingedeeld, naar de maan, in twaalf of dertien maanden, maar geregeld in twaalf maanden, elk van dertig dagen, terwijl de overige vier dagen daarbuiten staan aan het begin der vier jaargetijden, dus aan de spits der eerste, der vierde, der zevende en der tiende maand (VI : 23 v.). Dit vraagstuk gaat den schrijver blijkbaar zeer ter harte, en hem niet alleen; want Henoch 82 : 4, 11; 75 : 1, 2 wordt het ook behandeld; ook in 74 : 1 vv. en 80 : 1—4. Welnu, wij weten van de minîm dat zij trachtten de gerichtshoven in de war te brengen ten aanzien van de nieuwe maan (R. hasjana 2 : 1); dit deden zij om de gezaghebbers te dwingen het vaste jaar van 364 dagen in te voeren. Onder de Joden was hierover geen geschil; dus, de schrijver van *Jubileën* is een Christen.

Tot dezelfde slotsom komt men — volgens Singer — wanneer men ziet wat de schrijver beoogt met de berekening van

Digitized by Google

pinksteren. Hij zet het midden in de derde maand, waarin het nooit vallen kan indien men het viert zeven weken nadat „men den sikkel in het koren geslagen heeft", Deut. 16 : 9, of vijftig dagen na het brengen van den „omer", Lev. 23 : 16, d. i. 16 Nizan. Wie dus in het midden, niet in het begin, van Siwan pinksteren wil vieren moet de zeven weken gaan tellen van het eind der „massoth"-dagen, zooals de Abessinische Joden nog doen. Men ziet, welke een breede kloof den schrijver van *Jubileën* van het traditioneele Jodendom scheidt; dus was hij een Christen.

Ook in de verordeningen omtrent den sabbat wijkt hij van de officiëele verordeningen af, en er zijn meer opvattingen die „minisch" heeten hier te vinden. S. kan evenwel niet ontveinzen dat er ook niet-Christenen, zelfs rabbijnen, geweest zijn die enkele dier „minische" denkbeelden aangekleefd hebben.

Aan de toespelingen op Christus die in *Jubileën* zijn hecht S. zelf geen groote waarde; toch zijn er te vinden, zelfs vele. In XXXI : 18 wordt tot Juda gezegd: Wees gij en een uwer zonen heer over de zonen Jakobs — die „een uwer zonen" is de Christus. In XXV : 21 staat: Op den grooten dag des vredes valle hem de vrede uws naams ten deel — dat woord „vrede" verraadt den Christelijken oorsprong. In I : 12 staat: Ik zal tot hen getuigen zenden ... en mijne getuigen zullen zij dooden — dat zijn bloedgetuigen, door een Christen zoo genoemd; een Jood zou „profeten" hebben geschreven. De aartsvaders houden maaltijd waarin of waarna zij sterven — zinspeling op Matth. 26. Izaäk noemt Rebekka zijne zuster — Christelijke term. De uitdrukking „nieuwe en gerechte" natuur des menschen is ook Christelijk.

Daarenboven, de schrijver van *Jubileën* is wel een groot ijveraar voor de wet, zooals de Joden-Christenen ook waren, maar hij strijdt toch niet voor alle wetsartikelen. Zoo vermeldt hij het gebod omtrent de reine en onreine dieren niet; ook niet het verbod van het gezuurde in de week na paschen. [S. 216. Singer vergist zich; het staat XLIX : 22]. Dat de schrijver dus onderscheid maakt tusschen wetsartikelen die geldig en andere die niet geldig waren bewijst dat hij geen Jood was; want dit zou een Jood niet doen, en de Christenen deden het, getuige Hand. 15 : 20, 21, 28, wel. Maar daaren-

Digitized by Google

tegen is het aantal punten van overeenstemming van dat waarvoor *Jubileën* en waarvoor de Joden-Christenen van het N. T., later de Ebionieten, ijveren zeer groot: offers, besnijdenis, heiliging van Jeruzalem, paschen enz.

Is ons boek van Christelijken oorsprong, dan begrijpen wij, waarom de Pastoraalbrieven waarschuwen tegen genealogieën der dwaalleeraars en tegen ijdele fabelen — dat is tegen *Jubileën* gericht. *Hebreën* strijdt met vuur voor de verhevenheid van Christus boven de engelen (1 : 4 vv., 2 : 2 vv.) — dat is om te betoogen dat *Jubileën*, waarin Mozes Gods openbaringen door een engel krijgt, geen gezag heeft. En heeft ook Paulus daarop niet het oog in Gal. 1 : 8?

Er zijn nog meer punten van aanraking tusschen het Joden-Christelijke boek *Jubileën* en het oude Christendom. God neemt geen geschenken aan, predikt het meer dan eens; op wat anders kan dit zien dan op de historie van Simon Magus en de collecten van Paulus?

Dat het Christelijk geloof van den schrijver op den achtergrond treedt is niet te verwonderen; bij de Joden-Christenen bekleedde Jezus zulk eene groote plaats niet als bij Paulus en Johannes. Maar dat in *Jubileën* Juda zeer wordt verheerlijkt, terwijl de Ebionieten Jezus bij voorkeur Davids zoon noemden, wijst op den Christelijken oorsprong van ons boek. En zou het toevallig zijn dat de Satan juist op den twaalfden der eerste maand aan Abraham een strik spant, terwijl volgens Matth. 26 : 1 juist op dien dag de oudsten in Jeruzalem bijeenkwamen om Jezus ten val te brengen? Meent men dat het ontbreken van het onsterfelijkheidsgeloof in *Jubileën* bewijst dat het niet van Christelijken oorsprong is, volgens Ber. 9 : 5 ontkenden juist de „minîm" een volgend leven; dit klopt dus.

Eindelijk tracht S. den tijd waarin *Jubileën* is geschreven nader te bepalen, S. 264—322. De terminus a quo is ras gevonden: op 1 Kor. 5 : 1 wordt gezinspeeld; *Korinthen* is in 58 geschreven, dus *Jubileën* daarna. De terminus ad quem is minder ras vastgesteld. Dat *De testamenten der twaalf patriarchen* het werk blijkbaar gebruikt heeft brengt ons tot vóór 160; maar wij kunnen verder komen. De groote vraag is, of *Jubileën* vóór dan wel na 70 is geschreven. Er is geen zin-

Digitized by Google

speling in op den val van Jeruzalem en de staking van den eeredienst; beide worden, benevens het priesterschap van Levi, als bestaand ondersteld. Doch indien het boek tegen Paulus gericht is, bewijst dit niet veel. Tegenover eene richting, waarbij de geldigheid der wet ontkend wordt behoeft in een apokalyptisch geschrift, dat alle vermaningen, bedreigingen en beloften aan Mozes laat openbaren, geen rekening gehouden te worden met het feit dat de tempel sedert kort verwoest is, om, wie weet hoe spoedig? herbouwd te worden. Toch is het boek waarschijnlijk vóor 70 geschreven. Zouden aan Abraham zoovele bijzondere verordeningen over offers en andere deelen van den tempeldienst, verordeningen niet alleen aan de wet, maar ook aan de praxis ontleend, zijn in den mond gelegd, indien zij op den tijd waarin het boek werd geschreven onuitvoerbaar waren, daar de tempeldienst niet meer bestond? De schrijver wil pinksteren in het midden van Siwan gevierd zien; wat bewoog hem daarvoor te ijveren na 70? Er is ook een negatief bewijs voor het ontstaan van het boek vóor 70: er is geen spoor in van bestrijding van eenig verschijnsel in den naäpostolischen tijd. Men zou de bestrijding van een na-Paulinisch vraagstuk in het navolgende kunnen vinden. In II : 18 wordt geleerd dat de sabbat ook in den hemel wordt in acht genomen, en wel door de engelen der „tegenwoordigheid" en die der „heiliging", die twee groote klassen. Dus niet door alle engelen? Neen, zeker niet. Niet alle engelen kunnen sabbat vieren. Die der elementen niet. Dit ziet op Joh. 5 : 17: mijn vader werkt altijd, en ik werk ook. Ook uit een paar plaatsen bij Justinus en Hieronymus blijkt dat het werken der natuur op sabbat tegen de geldigheid van het sabbatsgebod werd ingebracht (S. 287). Maar — meent S. — al kan men niet aantoonen dat reeds Paulus zulk eene meening *heeft* voorgestaan, hij *kan* het zeer goed gedaan *hebben*. Hetzelfde geldt van het geschilpunt, of de besnijdenis ook op sabbat moet voltrokken worden, en of het niet tegen het sabbatsgebod geldt dat de priesters in het heiligdom op sabbat dienst doen. Twistpunten volgens Justinus. Maar waarom niet reeds vroeger? Matth. 12 : 5 leert ons althans aangaande het tweede dat het van vroeger tijd was. Het blijft dus bij de slotsom: *Jubileën* valt tusschen 60 en 70 na Chr.

Digitized by Google

Eén stuk is er in deze bewijsvoering, van welks waarheid niet licht één eenig mensch overtuigd zal worden: dat het-welk handelt over den Christelijken oorsprong van *Jubileën*. Het is lang, verward en behelst niet één argument dat eenige waarde bezit. Toch een paar opmerkingen er over! Vooreerst de gelijkstelling van de „minîm" met de Joden-Christenen gaat niet op. De onderzoekingen van Friedländer, en de opmerkingen die Schürer in Theol. Lit. Zeit. 1899. No. 6 over diens jongste boek maakt, dwingen ieder die de zaak niet zelf onderzocht heeft, het algemeen verbreide gevoelen dat die namen elkaar dekken althans voor onbewezen te houden; waarschijnlijk zal het moeten worden prijsgegeven. Hiermee valt heel wat in de redeneeringen van S. Het is trouwens moeilijk in te zien, welk bijzonder Christelijk belang de kalendervragen hadden, waarover *Jubileën* zich zoo warm maakt. Zegt S.: wij weten niet, dat de Joden daarover onderling getwist hebben, hij weerlegt zich zelf door op *Henoch* en op een gebruik der Abessinische Joden te wijzen.

De vermeende sporen van Christendom in *Jubileën* beduiden niets. Laat XXXI: 18 op den Messias zinspelen; geloofde dan de schrijver, indien hij Jood was, niet in een Verlosser die komen zou? Zou een Christen, bij die zegening van Jakobs zonen door hun vader, Levi vóor Juda, den stamvader van den Messias, hebben geplaatst? Dat Izaäk Rebekka zijne zuster noemt heeft bij S. ook dienst gedaan — en met meer recht — om Abraham vrij te maken van de wetsovertreding zijne zuster tot vrouw te hebben. Dat de schrijver de wet omtrent de reine en onreine dieren niet vermeldt, bewijst dit dat hij, als Christen, daaromtrent onverschillig was? En dat, terwijl in Hand. 15: 20 juist eene der spijswetten genoemd wordt als iets waarover men geschil had!

Maar wat de hoofdzaak is: Al is het onloochenbaar dat een goed deel der oude Christengemeenten de wet onderhield, het is zeer te betwijfelen, of eenig Christen zoover ging als *Jubileën*, waarin geleerd wordt dat alleen de lijfelijke afstammelingen van Jakob Gods heil zullen beërven, of dat eenig Christen zou hebben durven zeggen (II: 31): De schepper van alle dingen zegende den zevenden dag, maar hij heiligde niet alle volken en natiën om daarop sabbat te houden, alleen

Digitized by Google

Israël: alleen den Israëlieten vergunde hij te eten en te drinken en daarop rust te houden op aarde. Wij vragen, of een Christen zoo uitsluitend Joodsch zou zijn geweest, dat hij nergens een deur voor de heidenen opende. Al dacht deze of gene Christen uit de Joden wellicht zoo, zou een bekwaam en ernstig man, die eene andere Christelijke richting ging bestrijden, zoo Joodsch geweest zijn dat hij de Christenen uit de heidenen voorgoed buitensloot? Dat is ongeloofelijk.

Daarbij — S. zegt dat het ontbreken van duidelijke toespelingen op Jezus Christus te verklaren is uit het feit dat de schrijver het in zijn geloof in hem met Paulus eens was; maar zou hij dan niet veeleer dit gemeenschappelijk geloof onbewimpeld beleden hebben? — Er is geen twijfel aan: *Jubileën* is door een Jood geschreven.

Moeten wij dit deel der bewijsvoering van S. beslist verwerpen, anders staat het met zijn betoog dat *Jubileën* gekant is tegen het Christendom, met name tegen Paulus. Hierin is m. i. een groot deel waarheid. Om Paulus eens voorloopig buiten het geding te laten, ik houd het er voor dat *Jubileën* moet dienen om eene godsdienstige richting die, de goddelijkheid der Mozaïsche wet aanvaardende, haar geldigheid voor de geroepenen ter zaligheid loochende te bestrijden. Het gaat, m. i., niet aan, met Littmann, het antichristelijk (volgens S. antipaulinisch) karakter van *Jubileën* te bekampen met de stelling: al de verheerlijkingen van Wet en Israël en al de antedateeringen van wetsvoorschriften zijn te verklaren uit het standpunt van den schrijver, die een geestelijke zoon van den Priester-Codex was. Zeker, dit was hij; m. a. w. hij was volbloed, streng Jood; zijne beweringen liggen op de lijn der ontwikkeling waarvan de jongste bestanddeelen van den Pentateuch de laatste getuigen in het O. T. zijn. Maar daarmee is zijn boek niet verklaard. Is het een „Tendenzboek", dan was er in het Jodendom eene richting, en wel eene gevaarlijke, waartegen hij streed. Hij streed toch niet tegen windmolens. En welke andere richting waartegen de heftige taal van *Jubileën* gewettigd was heeft er, in den tijd waarin *Jubileën* geschreven is, bestaan behalve het Christendom? S. is niet de eerste die eene bestrijding hiervan in *Jubileën* vond. Rönsch is hem hierin voorgegaan (*D. Buch der Jub.* 518 f.); maar deze vindt slechts in

Digitized by Google

enkele trekken van het boek eene bedekte bekamping van het Christendom, niet in de keus van het onderwerp, den toon van het geheel en de hoofdstrekking van het gansche boek eene — zoover de apokalyptische inkleeding het toeliet — onbewimpelde bestrijding er van; zooals S. doet. Tegenover Rönsch had Hilgenfeld gelijk toen hij (*Zeitschr. f. w. Th.* XVII, 1874, S. 440 f.) de antichristelijke bedoeling van *Jubileën* loochende. Immers, dat de waarschuwingen tegen het gebruik van bloed pogingen zijn om de avondmaalsviering der Christenen te brandmerken is onmogelijk: dacht dan eenig Christen dat bij het avondmaal werkelijk bloed werd gebruikt? Zelfs tegen aanhangers der transsubstantiatieleer zou dat wapen stomp zijn. Of het boek werkelijk eene poging behelst om met de Samaritanen vrede te maken, betwijfel ik sterk; maar al was dit zoo, moesten dan die kleinigheden, nauw merkbare proeven van toegefelijkheid, dienen om Jezus' lofredenen op Samaritanen krachteloos te maken? Met het verhaal van Abrahams vredig ontslapen aan den boezem van zijn kleinzoon *kan* bedoeld zijn eene tegenstelling te geven van Jezus' kruisdood. Zeker. Maar dat dit werkelijk bedoeld is mag eerst ondersteld worden indien het antichristelijk karakter van het boek vaststaat; de voorstelling dat een vrome als Abraham vredig sterft is immers ook zonder die tegenstelling volkomen natuurlijk? Hetzelfde geldt van het verhaal (XLV : 5), hoe Jakob, etende en drinkende te midden van zijne zonen, God dankte dat hij hem dat twaalftal had geschonken en bewaard. Bedoelt de schrijver daarmee Jakob als den van God geliefde te stellen boven Jezus, die ook met zijn twaalftal at en dronk, maar hen niet allen kon behouden? Zeer waarschijnlijk is het niet; in geen geval kan de onderstelling dat het boek antichristelijk is op zulke gronden rusten.

Ook wordt eene antichristelijke strekking in *Jubileën* aangenomen door prof. S. Davidson in *Encycl. Brittannica* II, 176; maar slechts met een enkel woord.

De zaak zou bijna onbetwistbaar zijn, indien het buiten dit vraagstuk om kon uitgemaakt worden dat het boek geschreven is omstreeks, hetzij dan vóór of na, 70 na Chr.; want dan zou het ondenkbaar zijn dat in een Joodsch geschrift, in Palestina opgesteld — en dit is zeker het geval — geen acht

Digitized by Google

geslagen werd op het toen wassend Christendom; dan zou het al te toevallig zijn dat er zooveel antichristlijke denkbeelden en uitdrukkingen in voorkwamen. Welnu, dat het in de eerste eeuw onzer jaartelling geschreven is wordt vrij algemeen aangenomen. Wel schreef Kuenen (*De Stamboom v. d. Masorethischen tekst des O. T.'s*, in Verh. der K. A. 1873, bl. 37 van den afzonderlijken afdruk; *Ges. Abh.* S. 113) dat hij niets zag wat hem verhinderde het eene eeuw vroeger te plaatsen; maar hij brengt geen bewijs voor dien vroegeren oorsprong bij.

De onderstelling dat het boek zoo oud zou zijn is m. i. onhoudbaar. Immers, zij wordt omvergeworpen door de betrekking waarin *Jubileën* tot *Henoch* staat. Hierover eenige opmerkingen!

Men weet, hoe moeilijk het vraagstuk der samenstelling van dit boek en den ouderdom zijner bestanddeelen is. Te recht gaat ieder onderzoeker uit van 83—90, de twee gezichten van de schapen. Hierin toch geeft Henoch in den vorm eener voorspelling een overzicht van Israëls geschiedenis tot aan den tijd des schrijvers; dan begint de profetie van een godsrijk. Juist als in *Daniël* en andere apokalypsen. Doch de vorm waarin Henoch zijne voorspellingen geeft is zoo duister dat de uitleggers het alles behalve eens zijn over het tijdstip waarop de gewaande voorspelling eene echte wordt. Duidelijk wordt de onderdrukking der Joden door Antiochus IV aangeduid, 90:1 vv.; maar wie is de hoorn van den ram die hen redt? M. i. is het gevoelen van Charles dat die hoorn Judas Makkabi zou aanduiden en 83—90 dus zou zijn geschreven vóor diens dood onhoudbaar. Men zou anders moeten aannemen dat de schrijver zoo verrukt was over de eerste, ach zoo halve, overwinningen van Judas en de tempelreiniging dat hij dadelijk zijn zegezang aanhief en den Messiaanschen tijd zag aanbreken. De inkt kan aan zijn pen niet opgedroogd zijn, of Judas viel. Er liggen slechts drie jaren tusschen de tempelreiniging en zijn dood (Kisleu 164 en Nizan 160). Voor zoover wij uit de verwarde voorstellingen — wie weet, hoe bedorven de tekst is? wij hebben eene vertaling uit een vertaling — des schrijvers standpunt kunnen opmaken, heeft hij niet het oog op een held die Israël verlost, maar op het Hasmoneesche vorstenhuis, en schreef hij dus op 't vroegst onder Johannes Hyrkanus.

Digitized by Google

Aan hem denken de meeste uitleggers bij het lezen van „den grooten hoorn" der schapen, waarop alle roofvogels gezamenlijk losvliegen (90 : 6 vv.). Zoo ook de laatste uitlegger, Lic. Beer, in Kautzsch, Die Apokryphen u. s. w. II, 230. Hij meent dat het gezicht niet kan ontstaan zijn nadat Johannes Hyrkanus zich openlijk had afgescheiden van de Farizeën en zich zonder voorbehoud in de armen der Sadduceën had geworpen; wat tegen het eind zijner regeering geschied is. Hij beziet, m. i., die frontverandering van Hyrkanus te veel uit het oogpunt van Jozefus: zij is inderdaad noch zoo groot noch zoo plotseling geweest. De Hasmoneën werden Sadduceën zoodra zij de macht in handen kregen, en de vraag, in welke mate Israël bestuurd kon worden volgens de beginselen der strengste wetbetrachters, d. i. de Farizeën, was veel ouder dan de opstand in 167; reeds de afval der „vromen" in 161 (1 Makk. 7 : 13 v.) had den vrijheidsvrienden getoond, hoe weinig zij in wereldsche zaken op de hulp der ijveraars voor de wet staat konden maken. De strijd der partijen was na den dood van Hyrkanus wel scherper dan daarvóor, maar droeg geen ander karakter, en wat van „den grooten hoorn" in Henoch 90 gezegd wordt past het best op Alexander Jannai, den man, die wel bij de vromen zeer slecht stond aangeschreven, maar die meer dan een van zijn geslacht, van alle kanten aangevallen, zegevierend tegen de omwonende volken gestreden en Israël machtig gemaakt heeft. In allen gevalle is 83—90 geschreven vóor de komst der Romeinen in 68.

Het stuk waarin 83—90 is ingelascht, 72—105, is zeker jonger en schijnt ingegeven te zijn door den voortdurenden strijd tusschen Farizeën en Sadduceën. Wat 1—36 betreft, indien wij het in denzelfden tijd plaatsen, de eerste eeuw vóor of na het begin onzer jaartelling, dan vervalt het argument waarom Charles het vóor 170 wil zetten: dat er geene toespeling op de vervolging door Antiochus in voorkomt. Nog jonger, althans niet ouder, zijn andere geschriften waaruit *Henoch* is samengesteld, en ik meen dat wij niet dwalen indien wij hun oorsprong in de eerste eeuw onzer jaartelling zoeken. Zou H. 67, een deel der Noachs apocalypse, niet duidelijk wijzen op het uiteinde van Herodes den Groote? Die wateren, die heet zijn omdat de gevallen engelen daaronder voortdu-

Digitized by Google

rend branden, die den koningen en machtigen dienen tot heeling van het lichaam en bestraffing van den geest, in welker heetheid de zondaren dagelijks hunne straf kunnen zien, die koud zullen worden wanneer de gevallen engelen naar eene andere strafplaats zijn verwijderd, zijn dat niet de wateren van Kallirroë, waarin Herodes genezing zocht en waar de behandeling met heete olie hem bijna den dood aandeed? Joz. Oudh. XVII, 5 <171>; Oorl. I, 33 <657>. Volgens Jozefus zagen de waarzeggers in 's konings vreeselijke ziekte de straf voor zijne zonden, bepaald het leed den schriftgeleerden aangedaan. In meer dan één gedeelte van *Henoch* hebben wij de uitspraken dier waarzeggers (θειαζοντες, ἐπιθειαζοντες; Joz. terzelfde pll.). Er mogen in de voorstellingen en verwachtingen van de jongere deelen van *Henoch* verschilpunten voorkomen, die bewijzen dat ze niet van éene hand zijn, de geest is zoozeer dezelfde dat zij zeer zeker uit ongeveer denzelfden tijd kunnen zijn.

Welnu, *Jubileën* vermeldt IV : 17 een boek waarin Henoch van allerlei leerde, X : 13 een boek van Noach, XXI : 10 het boek van mijne voorvaderen (Abraham spreekt), de woorden van Henoch en de woorden van Noach. Wanneer ons boek *Henoch* is samengesteld, doet niet ter zake; de schrijver kent meer dan één bestanddeel er van, en daarvan is althans één kort na den dood van Herodes den Groote geschreven. *Jubileën* dagteekent dus op het vroegst uit de eerste decenniën onzer jaartelling, maar kan jonger zijn, daar *Henoch* langen tijd een populair boek is gebleven.

Bij al wat Singer heeft bijgebracht voor de stelling dat *Jubileën* uit de eerste eeuw na Chr. is heb ik nog één argument te voegen, dat ik tot mijne verwondering bij hem niet gevonden heb. Daar zijn boek vol herhalingen is en in de aanteekeningen ook soms redeneeringen zijn verscholen, is het niet onmogelijk dat ik het heb voorbijgezien; maar ik geloof het niet, en in allen geval is het niet met nadruk meegedeeld. Ik ontleen het aan XXXVI—XXXVIII, waarin de strijd tusschen Jakob en Ezau behandeld wordt. Dit stuk is te merkwaardiger omdat de meeste verhalen van *Genesis* — zooals S. te recht opmerkt — in *Jubileën* niet veel opgesmukt worden. Vermaningen om de wet te onderhouden komen in overvloed

Digitized by Google

voor; kleine toevoegsels, zooals namen en tijdsbepalingen, zijn talrijk, maar van de toentertijd zeker reeds bestaande verhalen, zooals over Abrahams getrouwheid aan zijn God in Ur der Chaldeën, wordt geen gebruik gemaakt. Hier daarentegen vinden wij een uitvoerig verhaal waartoe *Genesis* zelfs geen aanleiding geeft. Izaäk heeft op zijn sterfbed — zoo vertelt H. XXXVI — zijne goederen onder Ezau en Jakob verdeeld; Jakob heeft het meeste gekregen, en Ezau heeft de billijkheid daarvan erkend: hij had immers aan Jakob zijn eerstgeboorterecht verkocht. Nadat hun vader gestorven was, blijde over de verzoening tusschen hen, gaan zij in vrede van elkaar, gedachtig aan den eed dien hun vader hen had doen zweren, dat zij vrede zouden houden. Maar Ezau's zonen duiden het hun vader zeer euvel dat hij zich vergenoegd heeft met het kleinste deel en stoken hem op om tegen Jakob te velde te trekken. Nadat zij troepen van alle omliggende stammen gehuurd hadden, sleepen zij hun vader, die gaandeweg ook toornig wordt, mede en vallen op Jakob aan, die in den toren te Hebron is. Op het verwijt dat hij den eed van vriendschap gebroken heeft, antwoordt Ezau met een hartstochtelijke oorlogsverklaring; waarop de strijd begint. Jakob zelf, door Juda aangespoord, doorboort Ezau met een pijl, en zijne zoons, Levi voorop, verslaan in vier uitvallen de vijanden. In den Seïr doorgedrongen, sparen zij, op last van Jakob, het vernederde Edom, maar zij maken het schatplichtig voorgoed. Hierop volgt: Dit zijn de koningen die in Edom heerschten enz. volgens Gen. 36.

Wat de bedoeling van dit verhaal is, duidt Rönsch met een enkel woord aan, wanneer hij zegt (S. 518 Anm.) dat de gezindheid des schrijvers tegen Rome zich duidelijk openbaart „in den grellfarbigen Bilder des Esau". Edom toch is in de haggada het gewone beeld voor Rome. Al zijn de werken waarin dit het geval is meest, wellicht alle, van jongere dagteekening, al mag men zelfs onderstellen dat de teekening van den strijd tusschen Jakob en Ezau in ons boek de symbolische opvatting van den naam Edom sterk heeft begunstigd, men vindt die opvatting ook reeds in 4 Ezra 6:9: „Het einde toch van deze eeuw is Ezau, en het begin der volgende Jakob". Ik vind nergens eene deugdelijke poging om te verklaren,

Digitized by Google

waarom „Edom" de naam voor „het goddelooze rijk", d. i. Rome, is geworden. De gissing dat de klankovereenkomst der namen „Roon" en „Edom" hiertoe iets heeft bijgedragen kan toch zoo niet genoemd worden. Zou niet de Idumeesche afkomst der Herodessen — die naar Oorl. I, 6, 2 <123> vaststaat — veel hebben bijgebracht tot den oorsprong van het spraakgebruik? Het rijk der Herodessen, de Romeinenvrienden, en dat der Romeinen waren voor een vurigen Jood gelijkwaardig. Is dit zoo, dan is hiermee bewezen dat *Jubileën* na het begin onzer jaartelling geschreven is.

De teekening van den strijd tusschen Jakob en Ezau is niet de eenige openbaring van des schrijvers fellen haat tegen de heidenen: de verschrikkelijke verwensching van de Filistijnen door Izaäk (XXIV: 28—33) ademt denzelfden geest, en men vervloekt niet zóo indien men niet vreest en vervolging ondergaat. Had de schrijver op de Romeinen het oog, wier goddeloosheid en trouweloosheid hij predikt, dan voegt dit niet slecht in een kring waarin de leer werd verkondigd van Rom. 13: 1 vv.: men onderwerpe zich aan elke macht die over ons gesteld is; want uit God is alle macht — met welke macht toch ongetwijfeld de heidensche overheid bedoeld wordt; een kring, waarin niet ieder op de vraag, of het geoorloofd was den keizer schatting te geven, het ontwijkend antwoord gaf, Matth. 22: 21 aan Jezus op de lippen gelegd, en waarin wis menig Christen, zeker elke patriottische Jood, dit, met Openb. 13: 8 vv., „eene aanbidding van het Beest" noemde. Is *Jubileën* ontstaan in den tijd van, en met het oog op, het wassend Christendom, dan is niets natuurlijker dan dat daarin, naast verheerlijking van Israël en de wet, de haat tegen de heidenen gepredikt wordt.

Wordt inderdaad het boek *Jubileën* meerendeels verklaarbaar door de onderstelling dat het in Palestina is ontstaan tijdens het wassend Christendom, en dat het de Joden daartegen wil wapenen, de vraag is natuurlijk: hoe is het mogelijk dat het geen acht slaat op de Christologie? Was de schrijver een Jood, en wel een vurig patriot, een ijveraar vóor de wet en tegen de heidenen, dan verwachten wij van hem dat hij zijne hoop op een Messias zal uitspreken. Welnu, wij vinden die verwachting in XXXI: 18. „En tot Juda zeide hij (Jakob): God

Digitized by Google

geve u kracht en sterkte om te vertreden allen die u haten! Wees een vorst, gij en een uwer zonen, over de zonen van Jakob; moge uw naam en die uwer zonen uitgaan en zich verbreiden over de gansche aarde en in de landen. Dan zullen de volken vreezen voor u, en alle natiën sidderen. In u zij de hulp van Jakob, en in u worde Israëls heil gevonden!" Dit is wel te verklaren door de onderstelling dat de apocalypticus het oog heeft op de regeering der koningen uit Davids huis tot 586. Maar al werden wij vooral met dat „een uwer zonen", en ook met dat „uwe zonen die de volkeren doen sidderen", in een tijd verplaatst die ook voor den schrijver toekomstig is, daarom bekleedt in zijne verwachting de persoon van een Messias nog geen groote plaats. Neemt die bij hem eene geringe in, hij staat hierin niet alleen. De verwachting van Israëls heerlijkheid en de komst van Jahwe's of Gods koninkrijk heeft van oudsher bij vele Israëlieten bestaan zonder de verwachting van een koning. De voorspellingen omtrent dezen zijn in het O. T. zeer weinige in getal, en al is in de eerste eeuw vóór en na het begin onzer jaartelling die verwachting algemeener geworden, men kon geloovig Jood, zelfs vurig patriot, zijn zonder haar te koesteren. Op *Israëls* verheerlijking kwam het aan.

Maar kon iemand het wassend Christendom bekampen zonder rekening te houden met de Christologie? Neen, indien in het Christendom van den aanvang af de persoon van Jezus zulk eene groote plaats heeft ingenomen als men gewoonlijk aanneemt; neen, indien *Jubileën* het Christendom van de z. g. Paulinische brieven, met name de hoofdbrieven, bestrijdt. Singer, den schrijver voor een Christen houdende, verklaart het nagenoeg ontbreken van eene Christologie in zijn boek uit het feit dat bij de Christenen uit de Joden de persoon van Jezus of Christus bij lange na niet zóo op den voorgrond trad als bij Paulus (S. 246), en daarin heeft hij gelijk. Maar hij heeft geen gelijk wanneer hij onderstelt dat het Paulinisme de eenige vorm van een vrijzinnig Christendom, zelfs dat het de oudste daarvan is. De Synoptische evangeliën leeren ons iets anders. Eigenlijk is dit honderde malen opgemerkt; maar de gevolgtrekkingen er uit voor eene wetenschappelijke uiteenzetting van den oorsprong en den eersten groei van het Christen-

Digitized by Google

dom zijn zelden of niet gemaakt. Tegenover hen die meenen dat niemand op den naam van Christen aanspraak mag maken die niet, in den een of anderen vorm, in Jezus Christus gelooft als den middelaar tusschen God en mensch, dat derhalve de Christologie eene plaats, en wel eene aanzienlijke, in de Christelijke dogmatiek moet innemen, is tallooze keeren betoogd, dat Bergrede en Verloren zoon geen middelaar kennen, noch eenen dulden; het oorspronkelijk Christendom is niet een geloof in Jezus, maar het geloof van Jezus. Een en ander is voor ieder die niet dogmatisch bevooroordeeld is klaar als de dag. Wel hebben de Synoptici hunne boeken geschreven tot verheerlijking van Jezus als den Christus; wel bewijzen eenige plaatsen er in dat zij aan dien Christus eene groote plaats in hun geloofsleven inruimden, daarin zelfs wellicht op éene lijn stonden met Paulus en met den vierden Evangelist, bij wie het geloof in den Christus de spil is waarom het geheele geestelijke leven der geloovigen draait; maar toch leidt bij hen de weg ten leven niet over het geloof in Christus. Althans achter hunne geschriften ligt een blijde boodschap waarvan Jezus wel de verkondiger was, maar die hem niet tot inhoud had. En dit evangelie hield in: rechtvaardiging door geloof, niet door werken; dit evangelie was antiwettelijk en, wat hiermede nauw samenhangt, universalistisch. Wij kunnen voor het oogenblik de onderstelling van Friedländer (zie Th. T. XXXIII, 180 v.), dat er eene antiwettelijke richting in het vóor-Christelijke Jodendom bestaan heeft, buiten bespreking laten. Om *Jubileën* te verklaren, is het genoeg te weten dat in het Christendom eene antiwettelijke richting heeft bestaan waarin de Christologie slechts eene ondergeschikte plaats innam, zoodat er geschriften konden ontstaan van vrijzinnige zienswijze met even weinig Christologie als de Jakobusbrief.

De tegenstelling tusschen rechtvaardiging uit geloof of uit werken is niet met het Christendom geboren. De Deuteronomist bestreed in Deut. 6 : 25 vrij duidelijk Gen. 15 : 6. Zij ligt in het wezen van den mensch die naar God zoekt. Dat de strijd tusschen beide richtingen bij de godsdienstige herleving welke Jezus veroorzaakt heeft niet uitbleef ligt dus in den aard der zaak.

Digitized by Google

Ik ben mij zeer wel bewust, op welke netelige vraagstukken ik hier stuit; niet meer of minder dan die over den tijd waarin „de hoofdbrieven" geschreven zijn en waarin het Paulinisme heeft gebloeid. Ik zal mij wel wachten hieromtrent eene besliste meening uit te spreken. Toch kan ik er niet geheel buiten blijven. Immers, indien Paulus bekeerd is weinige jaren na den dood van Jezus en toen dadelijk is opgetreden met de zienswijze die wij uit de hoofdbrieven kennen, indien dus — want hierop komt het aan — het vrijzinnig Christendom nog vóór het jaar 30 is opgetreden met zulk eene ontwikkelde Christologie als „de hoofdbrieven" ons leeren kennen, dan schijnt het zeer bezwaarlijk aan te nemen dat er een vrijzinnig Christendom zonder zulk eene Christologie bestaan heeft; want er is geen spoor van zoo iets in de Paulinische brieven. Hierin geen ander antilegalisme dan dat hetwelk voortvloeide uit Jezus' kruisdood en opstanding, tegenover legalisme. Paulus kent geen menschen die met de wet gebroken hebben alleen omdat de reinen van hart, de berouwvollen enz. door God met welgevallen worden beschouwd en in genade aangenomen, en die niet tevens aan den Christus eene groote plaats in hun godsdienstig leven toekennen. Men zou kunnen redeneeren: Paulus moet ze gekend en vermeld hebben indien zij er waren, uit zijn stilzwijgen over hen volgt dus dat zij er niet waren. Doch deze gevolgtrekking zou overijld zijn. Het Evangelie is spoedig gepredikt en aangenomen in verschillende streken, heeft dus ras velerlei gedaanten gekregen; het is mogelijk dat tegelijkertijd eene vrijzinnige richting met en eene zonder Christologie bestaan hebben. Ik zeg niet dat dit waarschijnlijk is, maar breng dit slechts in het midden om de vraag naar den tijd waarin *Jubileën* geschreven is en de strekking van dit werk zooveel mogelijk los te maken van het zware vraagstuk van den tijd waarin het Paulinisme heeft gebloeid. Voor ons doel is het genoeg te weten: in de eerste eeuw heeft een vrijzinnig Christendom zonder Christologie (sit venia verbis) bestaan.

Maar gesteld nu eens dat „de hoofdbrieven" jonger zijn dan 70, welk verband is er dan tusschen Jub. XXXIII: 1—20, waarin de overtreding van Ruben zoo uitvoerig geteekend wordt, en 1 Kor. 5? Dat er verband bestaat is zeer waarschijnlijk. Singer, uitgaande van de onderstelling dat 1 Kor. 5

Digitized by Google

van het jaar 58 is, neemt aan dat *Jubileën* tegen het gedrag der Korinthiërs opkomt, waartegen ook Paulus strijdt. Maar indien nu eens 1 Kor. veel jonger was? Eén ding staat vast, nl. dat een geval als 1 Kor. 5 : 1 vermeld wordt, nl. dat een Christen met de vrouw van zijn vader gehuwd was, en eene Christengemeente, althans een deel er van, dit goedkeurde, ten minste niet streng afkeurde — dat zulk een geval zich heeft voorgedaan. Zeer natuurlijk. Dat de πορνεια in de Christengemeenten veel strijd uitlokte weten wij uit Hand. 15 : 20, 29; 1 Kor. 6 : 12—20; Openb. 2 : 14, 20 v. Want deze plaatsen behelzen geen vermaningen in den trant van 1 Thess. 4 : 3 v., maar bewijzen dat op dit gebied menig Christen voor geoorloofd hield wat broeders scherp afkeurden. Welnu dan, een geval als waarvan 1 Kor. 5 : 1 gewaagt deed zich voor. De Joden ergerden zich over die daad van bloedschande, Lev. 18 : 8; 20 : 11; Deut. 27 : 20 veroordeeld. Er werd schande over geroepen; een Christen wreef dien smet van de gemeente af en liet ook Paulus die daad veroordeelen. *Jubileën* kan dus wat dit punt aangaat evengoed ouder als jonger dan 1 Kor. 5 zijn geweest; het een en het ander evengoed na als vóór 70 geschreven zijn.

Ondanks al wat op het gebied van de Oud-Christelijke letterkunde, met name van het N. T., in de laatste tientallen jaren gewerkt is, moet er nog heel wat gewerkt worden voordat wij op vasten bodem staan in onze kennis van den oorsprong en eersten groei der Christengemeenten. En meer dan tot dusver geschied is moeten de Joodsche geschriften buiten de halachische, als Misjna en Tosefta, in het geding betrokken worden. Toen ik in 1883 in Th. Tijdschr. XVII, 509—576 de verhouding der Joden en der Christenen in Palestina op het eind der eerste eeuw teekende, en daartoe alle plaatsen uit de Talmudische geschriften die daarop betrekking hebben besprak, eindigde ik met de bekentenis dat ik ver van de meening verwijderd was het onderwerp volledig behandeld te hebben, en verwees ik naar de Joodsche pseudepigraphen, Sibyllijnen, oudste kerkvaders en vooral het N. T. Ik mag dit nu wel herhalen bepaald met verwijzing naar *Jubileën*, waaruit nog veel te leeren is dat ter zake dient.

O. a. zijn twee chronologische vraagstukken zeer moeilijk:

Digitized by Google

de bepaling van den duur van het jaar, en de verplaatsing van Pinksteren naar het midden van Siwan.

Wat het eerste betreft, de schrijver ijvert tegen de bepaling van den duur en de indeeling des jaars volgens de waarneming der nieuwe manen. Hij wil een vast jaar van 364 dagen, ingedeeld in twaalf maanden van dertig dagen, met vier geregeld terugkeerende nieuwemaansdagen. Dit is hem zoozeer ernst dat hij reeds in het scheppingsverhaal de woorden van Gen. 1:14—19, waarin aan zon en maan heerschappij wordt verleend aldus wijzigt: Hij maakte op den vierden dag de zon, de maan en de starren en plaatste ze in de veste des hemels, opdat zij de geheele aarde verlichten, over dag en nacht heerschen, en tusschen licht en duisternis scheiding maken zouden. En God maakte de zon tot een groot teeken over de aarde voor dagen en sabbaten en maanden en feesten en jaren en jaarweken en jubileën en alle tijden der jaren (Jub. II:8 v.). Men merke op: de zon moet zelfs de maanden bepalen; de maan heeft geenerlei invloed op de tijdrekening. H. VI is zeer duidelijk en uitvoerig over deze zaak. In vs. 36—38 wordt het maanjaar onbewimpeld veroordeeld: „Er zullen menschen zijn die de maan nauwkeurig waarnemen; want deze verderft de tijden en gaat van jaar tot jaar tien dagen vooruit". Dit zal toch wel beteekenen: wanneer men het jaar geëindigd rekent na afloop van de twaalfde maand en men noemt „maand" het verloop tusschen de verschijning van eene nieuwe maan en de daarop volgende, dan is het jaar tien dagen te vroeg geëindigd. — Daarom zullen zij jaren krijgen waarin zij den dag der getuigenis — dat is de dag waarop God het verbond met Noach sloot en waarop elk jaar Pinksteren moest gevierd worden, vs. 12, 17 — tot een verachten dag maken en een onreinen dag tot een feest, zij zullen alles dooreenwarren de heilige dagen met de onreine, en den onreinen dag met een heiligen; want zij zullen maanden en sabbaten en feesten en jubileën oplossen. Daarom gebied en betuig ik u, opdat gij (Mozes) het hun betuigt; want na uw dood zullen uwe kinderen verkeerd handelen, door het jaar niet op 364 dagen te rekenen, en daardoor zullen zij nieuwemanen en tijden en sabbaten en feesten oplossen, en allerlei bloed bij allerlei vleesch eten".

Digitized by Google

Deze poging om de berekening van het jaar los te maken van de waarneming der maan lag zeer zeker op den weg van het Jodendom. Immers, waarschijnlijk was oudtijds de maand — d. i. de tijdruimte tusschen de eene nieuwe maan en de volgende — in vier weken verdeeld, alle eindigend met den sabbat, zoodat de vierde acht of negen dagen lang was, en is de invoering van den vast om de zeven dagen terugkeerenden sabbat eene, betrekkelijke, nieuwigheid. Zeker is het dat de wetgevers hun best gedaan hebben de oude nieuwemaansfeesten van hunne beteekenis te berooven: Lev. 23 noemt ze niet; Num. 28 : 11—15 schrijft slechts eenige offers voor. Al wat met de oude, in den grond heidensche, viering der nieuwe manen samenhing werd zooveel mogelijk in 't vergeetboek gebracht. Men kan uit de wet niet opmaken dat de nieuwemanen van oudsher als sabbatdagen en met velerlei vreugdebetoon gevierd waren, en ook in den tijd der wetgevers gevierd werden. Het is dus, afgezien van de praktische moeilijkheden aan de oude indeeling des jaars in twaalf of dertien maanden verbonden, zeer wel te begrijpen dat Joodsche toongevers beproefden een vast jaar, geheel onafhankelijk van de maan, in te voeren. Men behoeft, om dit te begrijpen, volstrekt de toevlucht niet te nemen tot de onderstelling van vreemden invloed. Trouwens de berekening van het jaar op 364 dagen dagteekent reeds uit de dagen waarin Henoch 72—84 geschreven is. Hoewel de schrijver van *Jubileën* met grooten hartstocht strijdt voor zijne ordening van het jaar, is het toch niet in te zien, hoe het vraagstuk samenhangt met den hoofdinhoud van zijn boek; eene antichristelijke strekking is er althans niet in te ontdekken; evenmin als eene Christelijke, antijoodsche, die S. er in zoekt (S. 194 f.).

Dit geldt ook van het andere chronologische vraagstuk dat hij wil oplossen, den tijd waarop Pinksteren moet gevierd worden. Al staat dit feest, als bedevaartsfeest, in de wet op gelijke lijn met Paschen en Loofhutten, het is toch bij sommige Judeesche toongevers minder in eere geweest dan deze. Dit blijkt uit het feit dat Ezechiël het zoekt op zij te schuiven (Ezech. 45 : 21—25) — wat, zooals de Masoretische tekst van vs. 21 leert, het nageslacht onbegrijpelijk heeft gevonden — en uit het ontbreken van eene nationale beteekenis er van in

Digitized by Google

de wet: Paschen en Loofhutten worden herdenking van uittocht en omzwerving; Pinksteren blijft oogstfeest. Dat zij die Pinksteren eerden ook daaraan een nationale beteekenis gaven, dat onze schrijver er het feest der wetgeving op den Sinai van maakt, ligt in de lijn van Israëls godsdienstige ontwikkeling. Maar waarom moest het volgens *Jubileën* in het midden van Siwan gevierd worden? De wet zegt uitdrukkelijk dat het moest worden gevierd zeven weken „na den dag waarop gij de aanbiedingsschoof hebt gebracht" (Lev. XXIII: 15), d. i. 16 Nizan; verg. Deut. 16: 9. Van hier af zeven weken tellende, komt men tot 't begin van Siwan, niet tot het midden. Hier komt men slechts, indien men bij 't eind der massoth-dagen begint te tellen. Welk godsdienstig belang had de schrijver van *Jubileën* er bij met dit te doen? Men kan antwoorden dat hij op die manier Pinksteren tot het feest der wetgeving wilde maken; want Mozes beklom op den 16den der derde maand den Sinai om Gods verdere openbaringen te ontvangen (Jub. I: 1), en de afkondiging der tien woorden was daaraan vlak voorafgegaan. Maar dan vragen wij: Waarom laat de schrijver Mozes op den 16den den berg beklimmen? De Schrift zegt daarvan niets. Exod. 19: 1 laat Israël in de derde maand na den uittocht „op dien dag" (ביום הזה) in de woestijn Sinai aankomen en zich, kort daarop? tegenover den berg legeren. Mozes laat het volk zich voorbereiden voor de openbaring, die op den derden dag plaats heeft. Hoe onduidelijk de tijdsbepalingen in Exod. 19 ook zijn, er is niets in dat iemand die Pinksteren, dat in de eerste dagen van de derde maand moest vallen, tot het feest der wetgeving wilde maken hierin belemmerde. M. a. w. omdat Pinksteren in 't midden van Siwan viel en de schrijver dit tot feest der wetgeving maakte, liet hij Mozes den 16den den berg beklimmen, niet omgekeerd. De gewone, Joodsche, verklaring van het „op dien dag" in Exod. 19: 1 is: op den eersten dag der maand; neemt men die aan, en maakt men den dag der wetgeving tot Pinksteren, dan valt dit feest juist op den bij de wet voorgeschreven dag. Singer heeft, zooveel ik kan nagaan, deze moeilijkheid niet gezien. Bl. 196 f. geeft hij allerlei gegevens over de zaak, betoogende dat het een Christelijke, antijoodsche, meening was. Doch hij brengt alleen een paar zijdelingsche bewijzen bij dat over de

Digitized by Google

vraag van waar de zeven te tellen werd gestreden; en toont niet aan dat er een groot belang mee gemoeid was. Wellicht zal het tweede deel van zijn werk, waarin ook de eigenaardige halachische afwijzingen zullen worden behandeld, hierover licht verspreiden.

Ten slotte een woord over de vraag, of *Jubileën* vóor dan wel na 70 is geschreven. Op welken grond Singer meent dat het daarvóor is te boek gesteld, hebben wij boven gezien. M. i. beteekenen zijne argumenten niet veel. Het is volstrekt niet onmogelijk, zelfs niet onwaarschijnlijk dat een Joodsch schrijver, een ijveraar voor de wet, zijnen helden allerlei verordeningen in den mond legt betreffende den eeredienst, al lag toen de tempel in puin en was de dienst aldaar gestaakt. Immers, wij zien de rabbijnen wier woorden in Misjna en Tosefta, Mechilta, Sifra en Sifrê, ja zelfs in den Talmud en nog jongere boeken, zijn bewaard, voortdurend bezig met het maken van bepalingen over onderwerpen die steeds meer buiten het leven omgingen. Men redetwistte nog over de offers toen reeds eeuwenlang geen offer gebracht was. Waarom zou dan een vriend der wet, die weinige tientallen jaren na den val des tempels schreef, en nog kon hopen dat dit heiligdom binnen kort hersteld zou worden, niet Abraham hebben laten spreken alsof de tempel nog stond?

De plaats waaruit wij vooral moeten opmaken, of de auteur vóor dan wel na 70 schreef, in H. I. Èn Rönsch, èn Singer steunen er op, wanneer zij stellen dat het daarvóor geschied is. M. i. ten onrechte; maar de apocalyptische inkleeding maakt dat de zaak onzeker blijft. God zegt daar tot Mozes: Schrijf op wat ik u zeggen ga; opdat de volgende geslachten mogen zien dat ik hen ondanks hunne zonden niet heb verworpen. Wanneer dan alles wat ik voorzeg zal uitgekomen zijn, zullen zij erkennen dat ik werkelijk met hen geweest ben. Reeds dit wijst eer op een tijd van vernedering dan op dien van, bij alle innerlijk verval, uitwendigen voorspoed tijdens de Herodessen. — Nu begint God te voorspellen wat gebeuren zal: Hij zal Israël in het beloofde land brengen; maar het zal al zijne geboden vergeten, en daarom zullen velen vallen; zij zullen zich hoogten en beelden maken en hunne kinderen offeren. Daarom zal Hij hen overleveren in de hand der heide-

Digitized by Google

nen en hen daaronder verstrooien; maar dan bekeeren zij zich tot God, en herzamelt Hij hen uit de ballingschap. — Het is duidelijk dat wij hier eerst gekomen zijn aan den terugkeer uit de Babylonische ballingschap. — Hierop volgt (in het kort): Ik zal hen overplanten, en zij zullen geen vloek maar een zegen zijn, niet tot staart maar tot hoofd (verg. Deut. 28:13, 44). En ik zal mijn heiligdom in hun midden bouwen en met hen wonen; ik zal hun God zijn, en zij zullen mijn volk zijn, in waarheid en gerechtigheid. En ik zal hen niet verzaken; want ik ben de Heer, hun God. — Hierbij zou men kunnen opmerken: dus, de tempel die onder Darius Hystaspis herbouwd is staat nog altijd; van eene tweede verwoesting is geen sprake. En zeker, van de verwoesting in 70 wordt niet gesproken; maar — vragen wij — zou een ijverige, godsdienstige Jood kort vóor 70 zóo den toestand van Israël in zijne dagen beschreven hebben? Verplaatst hij zich hier niet veeleer in den tijd der glorierijke toekomst? — Nu valt Mozes neder en smeekt God dat Hij zijn volk verhindere van Hem af te vallen, dat Hij het een heiligen geest geve. Waarop God antwoordt dat Israël niet naar Hem hooren zal voordat het zijne zonden heeft ingezien. Maar dan zal het naar Hem luisteren en aan Hem getrouw blijven. En hij, Mozes, moet alles opschrijven en al de berekeningen opteekenen — totdat ik nederdaal en tot in eeuwigheid bij hen woon. — Nog eens. Kan dit beteekenen: Israël moet in de Babylonische ballingschap gaan en wanneer het daaruit teruggekeerd is zal het voorgoed aan God getrouw zijn? en zag een vrome Jood kort vóor 70 de vervulling hiervan in zijne omgeving? — Eindelijk zegt God aan den „engel der tegenwoordigheid" dat hij voor Mozes alles moet opschrijven: „van den aanvang der schepping af totdat mijn heiligdom onder hen voor alle eeuwigheid gesticht zal zijn". Beteekent dit: tot den tempelbouw van Salomo of den herbouw in 516? Of: tot de stichting van het nieuw Jeruzalem? Dat Salomo's tempelbouw bedoeld wordt is de meening van A. Epstein in Revue des études juives XXI (1890) p. 94, die er uit afleidt dat het oorspronkelijke boek *Jubileën* de geschiedenis heeft bevat tot Salomo's tijd, zoodat wij slechts een deel van het werk zouden bezitten. Maar dit is even onjuist als de meening dat hier op den herbouw des

Digitized by Google

tempels in 516 zou gedoeld worden. Ongetwijfeld wordt de stichting van het nieuw Jeruzalem bedoeld. Immers, er volgt op: En God zal inderdaad voor elks oog verschijnen, en allen zullen weten dat ik de God van Israël ben... En Sion en Jeruzalem zullen heilig zijn. — Het is m. i. klaar dat dit alles even goed kan gezegd zijn terwijl de tempel van Herodes verwoest was als terwijl hij nog stond. Menig vrome had veel te veel bezwaren tegen dat heiligdom, den dienst daarin en de daar optredende priesters om over den ondergang des tempels in 70 te treuren alsof die meer was dan een voorbijgaand feit. Als de Heer zou nederdalen uit den hemel en zijn rijk stichten, dan eerst zou het heilige Jeruzalem met den waren tempel er in gebouwd, de echte Levi en de echte Juda leidslieden des vromen volks worden. Me dunkt, dat een Jood als de schrijver van *Jubileën* gemakkelijker na 70 dan daarvóor op deze punten aan zijne verbeelding den teugel kon vieren. Wij kunnen althans, wat dit punt aangaat, den terminus ad quem gerust tot 135 zoeken.

Dezelfde gevolgtrekking kunnen wij maken uit Jub. XXIII. Wij vinden daar eene uitweiding van den schrijver nadat hij verhaald heeft, hoe rustig Abraham is gestorven. Na Abraham, zegt hij, zullen de menschen vanwege hunne zonden korter leven dan in den beginne: zeventig, tachtig jaar, dat zal de maat zijn. Alle menschen zijn dan boos, en de aarde zal om al die slechtheid verwoest worden; alle menschen komen om, allen raken in strijd met elkander; zij die aan de slachting ontkomen bekeeren zich niet, maar al noemen zij ook Gods naam, zij doen het bedriegelijk en ontheiligen het allerheiligste. „En een groote straf zal komen over de daden van dat geslacht vanwege den Heer, en hij zal hen overgeven aan zwaard, oordeel en gevangenschap, en om te worden uitgeplunderd en verscheurd" enz. „In die dagen zullen zij luidkeels schreien, en bidden verlost te mogen worden uit de hand der zondige heidenen; maar niet één zal gered worden". „Dan zullen de kinderen weer beginnen de wet te bestudeeren, en van geslacht tot geslacht zullen zij langer leven, totdat zij weer duizend jaar oud worden als weleer. Dan zal de Heer hen heelen enz. — Men ziet, de schrijver staat bij geen enkel tijdstip in de geschiedenis tusschen Abrahams dood en zijn

Digitized by Google

eigen tijd stil; slechts drie trekken van al die eeuwen vermeldt hij: zonde, ellende, ondergang — en daarna begint hij te voorspellen. Dat men de wet weer begint te bestudeeren is het eenige dat aan de werkelijkheid ontleend is; dat men steeds langer leeft is natuurlijk profetie. Wat leert ons dit stuk aangaande des schrijvers tijd anders dan: het is een tijd van ondergang en wanhopige klacht? Dit past op den tijd na 70 beter dan op den tijd daarvóor.

Indien *Jubileën* na 70 is geschreven, hoewel het geen melding maakt van den val des tempels, ja van den eeredienst aldaar-spreekt alsof hij nog bestond, dan staat het hierin niet alleen. Hetzelfde geldt immers van *Hebreën*? Zie Holtzmann, Einl. i. d. N. T.[3] S. 302 f. Het is als zielkundig verschijnsel merkwaardig dat rechtzinnige, ijverige Joden, die den ondergang van den tempel hadden beleefd, ja, met eigen oogen aanschouwd, nog vele jaren later konden schrijven alsof de dienst aldaar in vollen luister bestond. Men zie Jozefus! De heerlijkheid van de Wet beschrijvende, getuigt hij t. Ap. II, 23 <193>: Eén tempel van den éénen God, een gemeenschappelijke van allen, van den God die aller gemeenschappelijke God is. Hem dienen voortdurend de priesters, aan wier hoofd altijd de eerste naar afkomst staat. Hij moet met zijne medepriesters Gode offeren, de wetten in acht nemen, oordeelen over hetgeen onzeker is enz. Wij brengen de offers niet tot oververzadiging en dronkenschap enz. — Wie zou, dit lezende, gissen dat toen reeds vele jaren geen offer gebracht was? Desgelijks gebruikt Jozefus, wanneer hij in Oudh. IV: 9 en 10 de offers die volgens de wet moesten gebracht worden beschrijft, steeds het praesens: men slacht, offert enz., alsof men dat toen nog deed.

Plaatsen wij *Jubileën* na 70, dan verliezen de redeneeringen van Singer, dat wij in het boek niets vinden dat ons dwingt aan na-apostolische vraagstukken te denken, alle kracht. Zoo meent hij dat de leer: niet alle engelen houden den sabbat, alleen die „der tegenwoordigheid" en der „heiliging", in onderscheiding van die der elementen, een bestrijding is eener vrijzinnig Christelijke opvatting: de natuur viert geen sabbat, dus mag of behoeft ook de mensch het niet te doen. Welnu, de oudste getuigenis hiervoor is Joh. 5: 17 — dat

Digitized by Google

ons zeker na 70 verplaatst, al kan de opvatting onder zijn.

Genoeg voor heden! Het tweede deel van Singers werk geeft mij wellicht aanleiding op eenige der talrijke vraagstukken terug te komen waarvoor *Jubileën* ons zet. Maar ik meen dat wij voor vrij zeker mogen houden: *Jubileën* is een Joodsch geschrift uit de eerste eeuw na Chr., waarschijnlijk jonger dan 70, en heeft tot hoofdstrekking de bestrijding van een vrijzinnig Christendom.

Leiden, Aug. 1899. H. Oort.

Digitized by Google

DARWINIANA.

I.

Inleiding.

1. In Psalm CXXXIX staat het immanente leven Gods op den voorgrond; maar wijl Hij alles weet, zoo is zijne transcendentie mede uitgesproken. De dichter doet geen onderzoek naar creatie of emanatie, hij denkt aan hetgeen *is* [1]).

Een pendant vindt men in Hand. XVII : 28. Aan het transcendente wordt hier eerst gedacht: is het menschdom in God, dan omringt Hij het. En het immanente ligt in het poëtische lid.

Bedenken wij dat in God zelf geen transcendent of immanent is. Maar wij zijn toch verhinderd, willen wij geen verwarring in de terminologie toelaten, genoemde uitspraken de twee brandpunten der pantheistische ellips te heeten, omdat we alsdan gingen beslissen dat het universum eeuwig is. Maar het theisme van zulke plaatsen kan pantheistisch getint geacht worden.

2. In God — d. i. in 't immanent-goddelijk leven — is ruimte voor eene menigte van religieuse principes die niet alle tegelijk absoluut waar zijn, en van verschijnselen die geen even langen duur hebben, maar om elkaar heen wentelen als planeten om hare zon en deze om een andere. Wij vragen echter niet wat die zon is bijvoorbeeld bij denkende bewoners van Aldebaran.

Buiten kijf is het Christendom het hoogste dat ooit door menschen kan worden bereikt. Daarom en in zoo verre is het

1) In de schoone commentaar van Moll — 1871. Lange's Bibelwerk —, is „Gott ganz und ungetheilt Geist, Leben, Wirksamkeit"; maar dit „ungetheilt" wordt niet toegelicht.

Digitized by Google

het ware. Gaan wij nu — met de kerk — naar de laagte, alles komt toch terecht [1]). Lessing wachtte geen ontkenning als hij vroeg [2]): „ist nicht die ganze Ewigkeit mein?" Tegenwoordig wordt het mysterieuse weer erkend. Mysterieus is ook het onmerkbare in de overgangen der psychisch-physische verschijnselen. Het verband tusschen mysterie en evolutie is een mysterie, en de aanvang van dat wat ontwikkeld worden zal ligt in het onpeilbare, in „God" [3]).

3. Prenten wij in den geest wat toch „evolutie" *is*. In het Calwer Kirchenlexikon (Theol. Handwörterbuch von Zeller, 1891) I wordt in voce Emanatismus beweerd: Die Kehrseite des Emanatismus ist die *Evolution*, ein aufwärtssteigender Prozesz, in welchem ein Werden Gottes aus der Welt heraus stattfindet, die Substanz endlich zum Geist wird"! Ik laat dien onzin maar staan. — Emanatie of geen emanatie, evolutie *kan* verbonden worden met eigenlijke „schepping", — puur abstract gedacht, geheel afgezien van de bijbelsche voorstelling — zoowel als met emanatie. Wil men God laten voortkomen uit een punt, of uit een nihil — de filosofie kan toch nooit vinden hoe 't niet-zijn werd tot zijn, — ik doe aan die dolle reizen niet mee. Het agnosticismus is verstandig. Maar Darwin en Haeckel (en die weten het) hebben evolutie nooit anders bedoeld dan in den zin van ontwikkeling uit de allereenvoudigste principia. Hoe kleiner men het begin neemt, hoe meer men aan 't eind raakt van de onderzoeking. Haeckel gaat — als filosoof — verder dan Darwin. Principia, daarmee is D. tevreden. Principe: dit is naar den zin van H., hoe korter hoe krachtiger. Bij Haeckel is „geest-stof", maar 't is toch niet precies eenvoudig en enkelvoudig. Geest, daar moet

---

1) Zoo verstaat de „orthodoxie" als de edelste en liefelijkste Openbaring van de goddelijke kracht der Herv. Kerk, het ook. De H. Geest van 't Prov. Kerkbest. v. Z. H. concludeerde indertijd Dr. Lieftinck: hij is uitnemend Evangeliedienaar, en gelooft wel dat het Jezus is als hij Hem maar ziet.

2) Slot v. § 100 zijner Erziehung des Menschengeschlechts 1780.

3) En God is evenzeer „werkzaam" in de overgangen. Let maar eens op, hoe de H. Geest ons in de Waarheid leidt (draait). De Gereformeerdheid à la façon de Dr. Hoedemaker is de volle maan, de moderne theologie de nieuwe, de ethische orthodoxie het eerste en de „evangelische" richting het laatste kwartier. Overgangen in nuances en personeele verschillen.

Digitized by Google

ge mee beginnen. Het vleesch (de stof) is niet nut, de geest maakt levend. Och, zwijgt er van „hoe". Gij komt er nooit achter. Maar klein, zoo klein mogelijk zij dan het begin van den stof-geest-korrel.

II.

Niet-darwinisten.

1. De Scheppingsquaestie is uitteraard belangrijk voor den theologant. Lange heeft in de Einleitung in's Alte Testament [1]) er veel aandacht aan gewijd, en vanzelf ook in de daarop betrekking hebbende en daarmede verbonden capita van Genesis. Zijn redeneeringen kunnen, wat 't zuiver religieus-ethische betreft, grootendeels worden overgenomen door den ethisch modernen theologant [2]). Het doet er niet toe, of hijzelf het ook zoo heeft bedoeld [3]). En wat aangaat de eenheid van het universum, daarin is hij niet helder. Den astronomen verwijt hij een „verschwenderisch Verbrauch von Millionen Jahren", en voegt hun toe: „fragt euch wohl, ob euch der Geist der Natur absolviren kann" [4])! Had hij conceptie, dan toch geen impressie van oneindigheid in tijd en ruimte. De rechtzinnigheid, zelfs in hare edelste uiting, vat soms niet dat de hemelsche Architekt om zoo te spreken quadrillioenen malen grooter wordt door de ontdekkingen der nieuwe astronomie. En toch beproeft zij haar godsbegrip en bijbelgeloof te combineeren met Copernicus. Zij wringt zich in bochten [5]). Zij leest het oude boek anders dan de gemeente het eeuwen achtereen — conform Exod. XX : 11 — heeft gelezen. De scheiding van Genesis I : 1, 2 van het overige zou den „modern"-orthodoxen exegeet haast op de baan van Spinoza brengen, wijl „het begin" nergens te vinden is.

Vragen wij naar de verbinding van den mikrokosmos (mensch) met den makrokosmos, dan merken wij dat Lange er zich met

---

1) Nl. vóór de bewerking van Genesis, 1877, v. 't Bibelwerk.

2) Modern dus in den zin van aanhanger der zedelijke wereldorde.

3) Zie die Einl. S. XXI, XXII. 4) t. a. p. S. LXVII.

5) Cf. Einl. LXVII in de noot. שׁחק is de „Gottestag, der Tag des Himmels". In Gen. I echter worden de dagen na de zon (zon-licht) — vs. 14—19 — met denzelfden naam genoemd als te voren. Onlangs wees nog iemand hierop (en ook ieder weet dit) in de Wetenschappelijke Bladen.

Digitized by Google

gescharrel van af maakt [1]) als de letter hem o. a. voorlegt Gen. III : 19 [1]). Gij zijt stof = niet maar uw lichaam, neen, Gij zelf zijt stof. Wil men Gen. I en II (& III) (Elohist en Jahwist) ook ongeveer hetzelfde laten zeggen, dit staat u als exegeet nog niet vrij.

2. De Ausgleichungsgeist kan allicht gerustgesteld worden door het „System der biblischen Psychologie" van Delitzsch [2]). De titel wijst den geest aan. Het tijdperk (± 1800 jaren) der biblische Schriftstellerei is *het* tijdperk van de wijsheid des H. Geestes. Deze Geest (zoo zou men hegeliaansch kunnen spreken) wordt zich van zijn kracht bewust, en, sneller dan de menschen 't zouden kunnen vinden [3]) giet Hij bij drupjes zijne waarheid uit. Doch Jehova schijnt het volgens Delitzsch niet ernstig te meenen met het heil der wereld want zelfs na milliarden van eeuwen in het Jenseits zijn alle personen nog niet zalig en sommigen (of velen) worden het nooit [4]).

In zake *het ontstaan* der ziel gaat Delitzsch uit van „ewigen Voraussetzungen"; das „gottheitliche Urbild" (der ziel) zetelt in de Triniteit [5]). „Der Wesensbestand des Menschen [ist] dualistisch, d. h. Geist und Leib sind principiell verschiedenen Ursprungs und Wesens" [6]). De H. Schrift kan m. i. de eenheid van 't universum en van geest en stof ook niet leeren, wijl zij zelve eene toevallige combinatie is van heterogene bestanddeelen. Maar de door de evolutie geleerde eenheid van ziel en lichaam is wel degelijk conform de heerschende zienswijze van den Pentateuch, met name van den Jahwist in Genesis. Vermakelijk is de Seitenhieb waarop D. de „Naturforschung" tracteert, die bij lange na zoo rein psychologisch niet is als de bijbelleer, en die (Naturforschung) „durch Sectionen und Vivisectionen und allerlei Experimente" tot hare „Entdeckungen" gekomen is [7]). Hij had beter gedaan met vurig om een wonder te bidden,

---

1) Lange, Genesis. S. 100.

2) 2te Aufl. 1861. In vele deelen van 't genoemde Bibelwerk geroemd. Met den geest van L. zijn verwant, elk weet het, D. en Keil, en in ons land, Van Ronkel, Hoedemaker e. a.

3) Conform de idee v. Lessing §§ 4 en 76 van de „Erziehung" u. s. w.

4) S. Bibl. Ps. S. 470—5.

5) In § 3 v. d. ersten Abschnitt. 6) Cf. S. 13—21. 7) S. 18.

Digitized by Google

want 't ligt in hem te gelooven dat God wel kan maar soms niet wil. Met wonderen kwamen vivisectie en andere akeligheden gauw van de baan.

Wij zullen natuurlijk aannemen dat de psychologische zienswijze van auteurs van bijbelboeken tamelijk getrouw door D. is weergegeven, doch het verband dat hij ziet en legt hangt in de lucht [1]). De Engelen treden ook op [2]) als „naar Gods beeld" geschapen, en daarin is hij toch verstandiger als zij die het alleen van „Adam" verstaan. Maar als hij schijnt te naderen tot de Evolutie, bederft hij het door den verschijningstijd dier Engelen (de meer machtigen) te plaatsen vóór dien der menschen (de zwakkeren) [3]).

Sommige waarlijk geestelijke uitspraken van bijbel-auteurs zullen vanzelf door ons worden geadmitteerd, maar Delitzsch maakt, voorzoover ik zien kan, geen andere tegenstelling dan een grof materialisme en zijne grondgedachten [4]). Gewis „gehört die Seele auf die Seite des Geistes", want beide zijn variaties van één modus, die echter met het corpus zóó verbonden is dat beide, corpus en pneuma (psyche), modi zijn te achten in de openbaring, naar buiten, van 't zelfde Ens. Het dualisme van Psyche en Pneuna is volgens D. echter (alleen) gevolg der zonde, en hij noemt het principe, „welchem sein leibliches und sein geistiges Leben entstammt, Ein [één] Princip, Jac. II : 26" [5]) maar, slim als hij is, vraagt hij maar niet, wat geest is zonder stof.

Het sterkst is onze Orientalist in (IV, 12): „Herz und Haupt". Twijfelachtig is alleen maar, of *dit* de Geest van *het* O. T. is (hoe lastig te bepalen!): „alles wodurch בשר und נפש afficirt wird tritt in לב ins Licht des Bewusstseins" [6]). Doch, het is waar, de heele bijbel legt nadruk op het hart. Kant zou Delitzsch in veel gelijk geven. Maar ik heb niet gemerkt of

---

1) Zijn woordenspel komt m. i. uit S. 37, 40, 59. „Potenzirung des Affen" (sic.).

2) S. 63, 64.

3) Kluchtig is daarbij: „Die Engel waren aber bereits geschaffen, als Gott *sich* zur Schöpfung des Menschen *entschloss*"!

4) Cf. bijv. S. 84 en 94, over Matt. VI : 25, 1 Thess. V : 23, Ps. CIV : 29.

5) Cf. Abschn. VI en VII. Der ziel schrijft hij — S. 118 — zeven krachten toe: יהוה רוח, דעת, גבורה, יראת־יהוה, עצה, בינה, חכמה; onder N°. 1 zijn eigenlijk de andere 6 begrepen, maar er worden liefelijke Satzen van gemaakt.

6) S. 248, 251.

Digitized by Google

D. er ook op wijst hoe 't hart bij de zondequaestie wordt geflankeerd door het intellect in het „doe deze dwaasheid niet in Israël". Gelukkig is de intellectvereering ook wat aan het afnemen. Doch er is bijna geen twijfel aan, of bij het kind gaat νους (πνευμα) aan θυμος, καρδια, לב, vooraf, wat het ethische betreft.

3. De „Geschichte der Seele" van von Schubert [1]) is de arbeid van een theosophisch getinten physioloog. Het boek wordt met Symbolik des Traumes — 1840 — e. a. werken van denzelfden auteur, door Delitzsch, aangehaald en geprezen.

Hij heeft een touching style. Doch — hij doorspekt zijn boek(en) *op de critike punten* met vraagteekens. In de Symbolik is geen verschil te merken tusschen objectief en subjectief. — Het principe der hedendaagsche psychologie evenwel staat vast: er is geen geest waarneembaar zonder stof, en deze is dood (d. i. bestaat niet) zonder den Geest [2]). — Hoe wonderlijk soms de logica is der „geestenzieners" blijkt ook uit het voor drie jaren verschenen Handboek van het Magnetisme enz. van Riko [3]). — Geen definitie van „Geest" kan worden gegeven. Eene mathematische waarheid in abstracto zou „Geest" kunnen heeten, maar zij alleen in concreto worden *gekend* en verkregen. Het Spiritisme vergist zich enorm [4]).

De aanwezigheid eener magnetische Fluide is zeker genoeg, en ook von Schubert redeneerde in zijne Geschichte der Seele er druk over. Hij is er niet geheel vrij van, de zenuwen onderhevig te achten aan siderischen (van zon of ster) invloed [5]). Hij weet ontzaglijk veel, maar — meent niet dat hij de tradi-

1) In 2 banden, 5 Aufl. 1878.

2) Conform — met wat gewijzigden zin — Joh. VI: 63*a*.

3) Haagsche uitgeversmaatschappij; p. 169:.... „geest, die zich .... bewegen en zelfstandig *handelen* en *waarnemen* kan". De vraag blijft: hoe noemt een ander *dien* geest waar.

4) Intusschen is het soms gevaarlijk. Riko p. 192: „(aan) tal van waarnemingen en feiten daarmede [met de heksenprocessen] in verband, (lag) werkelijkheid ten grondslag". Welke werkelijkheid? Fundament voor heksenprocessen weer in Nederl. gelegd! Het is soms ridiculu. M. Beversluis — Geest en leven, Jan. '99 (1e Jg. N°. 1) p. 13 — noemt 't eene „werkelijkheid,.... dat in de door mij bewoonde pastorie en vooral in mijne studeerkamer een gansche bende onreine geesten huisde, waaronder een vroegere predikant dier gemeente, die zelfmoord gepleegd had!"

5) Gesch. d. Seele. I. 190, II 113—5, 164.

Digitized by Google

tioneele klove zal trachten te dempen tusschen menschen en dieren: hij doet soms [1]) alsof hij niet merkt wat er zit in hetgeen hij zelf zegt. Von Schubert behandelt de, ook door Kant van overdreven waarde geachte, Temperamenten uitvoerig [2]).

In Caput VI: „die Herrschaft der Seele", blijkt reeds uit de verdeeling hoe vreemd de taak wordt opgevat: „Der Staat, Bildungstrieb, die Kunst, Wissenschaft, Erziehung zum Wissen. Caput VII: Herrschaft des Geistes, besluit het boek. Maar eene menigte van gevallen van wilskracht zijn, raadselachtig, bij VI onder dak gebracht. Des auteurs voorzichtigheid spreekt zich evenwel daarin uit dat hij in VII, in Macht des Geistes über den Geist, Kraft des Gebetes, over die précaire zaken zoo weinig mogelijk zegt. Door het heele werk heen loopt eene menigte van verwijzingen naar bijbelplaatsen. Doch ik zie niet in dat hij het „hemelsche" karakter van den paulinischen wedergeboren πνευματικος onderscheidt van het psychische πνευματικος.

4. De philosophie van J. F. Herbart rust op een fundament van metaphysica. Zijne psychologie is een deel der „angewandte Metaphysik" [3]). De metaphysica is eigenlijk eene hoogvliegende (transcendentale) logica, maar in haar lucht kan men niet ademhalen, die wordt *te* fijn. Echter heeft de Psychologie van Herbart veel goeds. Zij *probeert* het dualisme op te heffen in den mikrokosmos, maar het verband met den makrokosmos wordt niet gevonden. Een dogma wordt als een steen in het logische meer geworpen: de ziel is eeuwig [4]); en men vindt toch niet bij H. dat het lichaam ook eeuwig is, dus blijft 't dualisme, 't welk tevens tot deisme (scheiding) wordt. En 't causalverband in 't universum is er ook niet, want er wordt niet aangeduid, welke wezens bovendien eeuwig zijn kunnen. Van het ontstaan der soorten wordt niet gerept.

Och, wat zou de metaphysica! Zij kan niet dweilen en poetsen,

---

1) Als I. 236; II. 44, 63—65, 373, 4. Den godsdienstigen *invloed* van Dr. Guggenbühl, ook uit van Koetsvelds werk over de Idioten bekend, verzwijgt hij maar, en juist die expliceert in 't door hem aangehaalde geval nagenoeg alles.

2) Hier blijkt o. a. ook — II. 153 — vrij helder dat von S. aan den vrijen wil geloofde. De man deugde niet voor Prof. aan „de Vrije Universiteit".

3) Philos. Repetitorium v. Vogel. I, Gesch. d. Philos. 1878. S. 157.

4) In § 246 van zijn Lehrb. z. Psych. Voss. Leipzig 1850.

Digitized by Google

zij speelt maar piano. Zij kan met ons menschen niet omgaan. Of m. a. w., eene andere psychologie dan eene physiologische — die op experiment en logisch redeneeren berust — is m. i. niet mogelijk. Maar stel de Metaphysik kon expliceeren *hoe* eigenlijk de menschen kunnen denken en *hoe* zij denken; het gaf nog niets indien ze niet wist hoe de mieren denken en de olifanten [1]).

Herbart is sterk in differentiaalrekeningen en past die toe (in zijn: Psychologie als Wissenschaft, I (1824), 2ter Abschnitt) op voorstellingen en aandoeningen (affecten), om ze te ontleden en te berekenen. De eenvoudigheid van zulk eene handelwijze wordt klaar bij het indringen in het wezen der zaak. Doch soms speelt hem de Metaphysik parten: „Es entstehen unbeantwortliche Fragen über das Causalverhältniss der Seelenvermögen unter einander" [2]). Dit is jammer: zulk eene hemelsche Metaphysik moest alles kunnen klaar spelen. — Dan weer komt het gezond verstand boven [3]).

Het tweede deel der Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf *Offenbarung*, Metaphysik und Mathematik, 1825, is duidelijker. Maar, als hij beweert „dass die menschliche Auffassung der Welt im Werden begriffen ist" [4]), dan moet daaruit volgen dat de Offenbarung ook in het Worden begrepen is, anders zou „de menschelijke opvatting" ze immers niet verstaan en niet bijhouden, en wat voor Openbaring is en wordt dit dan?! — Het blijkt ook dat de Metaphysik den oorsprong van het kwaad niet kan blootleggen; H. stelt alleen: „es giebt ein positives Böse" [5]).

In zake de verhouding van menschen en dieren concludeert H.: er komen bij de dieren weinig of in 't gcheel geen sporen van zelfbeheersching voor, en „in diesem Sinne also werden wir ein oberes und ein unteres Vermögen (bij menschen

---

1) De Metaphysik kan niet bewijzen dat bijv. de zon niet eeuwig zal zijn, als men nl. de Metaphysik aan Logik en Physica wil laten voorafgaan, of als ze tot fundament moet dienen.

2) S. 25 (216) v. Ps. als Wiss. I. (Pagineering loopt door met het leerboek).

3) Als bijv. „die transscendentale Freiheit" — van Kant — naar het schimmenrijk wordt verwezen. Lehrb. z. Ps. 85.

4) II. 271 (§ 140).

5) II. S. 379, 381 „Dieser Ursprung des Bösen ist *rein* psychologisch".... Dit zegt niets.

Digitized by Google

en dieren) anerkennen" [1]). Wij kunnen nu van zijn boeken afstappen.

5. *Virchow* is de groote anti-darwinist-physioloog. Diens gedachten worden vaak weergegeven in het prachtwerk van *Ranke*: der Mensch [2]). Wij worden door Haeckel [3]) gewaarschuwd tegen Ranke als tegen een die het „uralte Standpunkt der anthropocentrischen Weltanschauung eng verknüpft mit dem geocentrischen Irrthum". — Er heerscht m. i. bij Ranke gebrek aan logica [4]). — De schema's en tabellen (statistiken) zijn soms onredelijk: alleen *europeesche* schedels worden met die van apen vergeleken, of van negers worden een heele massa, van europeanen een nietig getal genomen [5]).

„Wenigstens prinzipieller Uebereinstimmung" ten aanzien van 't skelet zoowel als van de „Organverrichtungen" van menschen en mensch-apen legt Ranke dus uit: „das Gesetz der Organisation des menschlichen Körpers (umfasst) das Gesamtgesetz aller animalen Organisation und (bringt) dasselbe zur höchsten Darstellung". Waarom niet beweerd: de laagste organisatie klimt tot de hoogste op? Omdat, naar R., „nirgends diese prinzipielle Uebereinstimmung so weit (geht), dasz die speziell menschlicher Form in irgend eine spezielle Affenform überginge" [6]). Dit zou ook de omgekeerde wereld zijn, maar R. poneert, voorzichtig, de stelling *niet*: de aapvorm gaat nooit in die van mensch over. Toch moet hij bekennen: „die Menschenähnlichkeit der Muskulatur ... bleibt ... überwiegend" [7]). In diepte en aantal der hersenwindingen wordt de onoverkomelijke Kluft gesteld [8]).

Over de spraak wordt op treurig oppervlakkige wijze heengegleden [9]).

---

1) Lehrb. S. 46—48. 2) 2 Bde. Leipzig 1890.

3) In zijn Natürl. Schöpfungsgeschichte, 8te Aufl. 1889. S. 767—771.

4) Men vergelijke Ranke I. 116 met I. 292, 3; bijna niets wordt van het aapachtige van sommige menschenschedels gezegd, vg. I. 357—374. Aan pathologisch-gestörten Entwicklung en aan individuelle Bildung wordt veel schijnbare overeenkomst met menschachtige apen toegeschreven, ook op gezag van Virchow I. 389—392.

5) Cf. I. 393, 535, 6. II. 4, 5, 7. 6) I. 420.

7) 451. 8) I. 528.

9) 591, 2. R. doet net alsof hij niet weet dat bijv. de hond niet kwispelstaarten zal als hij in zijn hondengeest *niet wil*. Ik voeg hier bij: het is soms alsof zelfs ge-

Digitized by Google

In Band II, 3, 6 treft men het principe en 't resultaat van Ranke's onderzoekingen aan, waar de mensch wordt genoemd das Paradigma oder der Repräsentant des gesammten animalischen Reiches, da alle wesentlichen im Tierreiche verteilten Organe und Einrichtungen in dem Mikrokosmos des Menschenkörpers vereinigt erscheinen". Het Darwinismus zal de afspiegeling van den makrokosmos op aarde (laat 't dierenrijk nu zoo heeten) in den mensch (als mikrokosmos) niet ontkennen; doch Ranke wil dat de dierenwereld *ontstaan zij* naar het voorbeeld des menschen [1]). Sommige dieren zouden dan beelddragers van Adam zijn [2]), vooral de aap. (De aap is naar 't darwinisme een achterblijver, en de Adam zou op Elohim gelijken, was dus Diens nabootsing en nabootser). — Volken of stammen of ook individuen als „Mittelglieder" „gibt es nicht" [3]) Stel dit is waar, dan is het nog geen antwoord op de vraag, of die overgangsvormen vroeger bestonden en hebben moeten bestaan. Zóó als R. de zaak stelt, is het niet zwaar, met Virchow, bij eenig précair geval uit te roepen: [4]) 't is een uitzondering, misgeboorte, krankheid, in plaats van 't aan te zien als overgangsvorm.

III.

Evolutionisten vóór Darwin.

1. *Aristoteles* neemt een der eerste plaatsen in [5]). Hij is op dogmatische gronden hevig verguisd door den soms onbesuisden Luther en vreeselijk bespot door Giordano Bruno. De

---

civiliseerde menschen niet merken dat lammeren en schapen duidelijk maar onbewust een b en m uitstooten, en dat 't kleine kind da et ta laat hooren lang voor 't er idee van heeft dat de klanken tot woorden worden verbonden.

1) Hoe R. daarmede in conflict geraakt met de beide van elkaar verschillende voorstellingen in Genesis I en II stippen wij maar even aan.

2) II. 341—7. 3) 349.

4) Cf. II. 346—352 over den missing link, over cretins, die niemand tot de aapmenschen rekenen zal, maar die misschien behooren tot atavistische vormen; 355—9; 439—443; 458, 9.

5) Hartogh Heijs van Zouteveen echter stelt hem niet zoozeer als wel Empedocles voor als aanhanger der „natuurlijke teeltkeus", in noot 1, p. 25 v. Darwins ontstaan der soorten 1890.

Digitized by Google

Italiaan werd onredelijk tegen den Griek en vergat dat 't gebrek der eeuw van Ar. ook bestaan *moest* in zake wiskunstige en optische waarneming.

Ar. heeft getracht de eenheid van het Universum voor te stellen. Hij heeft de ontzaglijke macht der potentie (δυναμις) erkend. Het eenvoudige principe der eenheid van lichaam en ziel (geest) heeft hij echter niet kunnen vinden. Wat een Eskimo-vader opmerken kan: de geest van het kind ontstaat en ontwikkelt zich met den lichamelijken groei, in normalen staat, scheen mysterie voor Ar. te blijven [1]). Het is niet logisch van Ar. dat hij de „onsterfelijkheid der ziel" ontkent; want die goddelijke νους bestand immers reeds vóór de geboorte, en kan dus, de ziel met zich voerende, na den dood óók leven. Zijne onderscheiding van νοῦς παθητικός en ποιητικός geeft weinig, en over 't geheel is de analyse sterker bij hem dan de synthese. Maar dit neemt niet weg dat hij krachtens de δυναμις niet alleen, maar ook krachtens den aanleg en 't wezen van zijn geest, thans, als hij kon herleven, het darwinisme zou belijden [2]). De evolutie is niets anders dan de eeuwige δυναμις der ὕλη die gedurig naar ἐντελέχεια streeft. Deze is de voleindiging, of de toestand van het tot een doel (τελος) gekomene [3]). Er is, volgens Ar., een πρῶτον κινοῦν (κινῶν) hetwelk den overgang van de δυναμις in de werkelijkheid tot stand brengt. De neutrum vorm stelt het onpersoonlijke van dien Beweger voor, en dit is een fout. Maar het blijft waar dat [4]) „Aristoteles die platonischen transscendenten Ideen in immanente Kräfte der Materie verwandelte" [5]).

---

1) Ar. stond 't creatianisme voor in dezen zin dat hij den νους maakte tot een deel welk na de geboorte van buiten af — θυραθεν — in de ψυχη wordt gedragen.

Als Dr. Daubanton — Theol. Studien, Jan. 1899, p. 2, 3 — den abortus de logische vrucht van Ar.'s meening noemt, verschil ik van dien doctor. Ar. had kunnen denken dat door den abortus de νους in zijn werking wordt gehinderd. In tijd en omgeving echter, van Ar., werd allicht de abortus geoorlooft geacht.

2) Over zijn onduidelijkheid in zake de oneindigheid des Heelals zie men de dialogen — vooral 4 en 5 — van G. Bruno, Vom Unendlichen, etc., van Kuhlenbeck, 1892.

3) Weisze — Uebersetz. v. de 8 boeken d. Physica v. Ar. 1829 — vertaalt 't door Wirklichkeit, maar merkt S. 262 op dat het, etymologisch genauer, durch Vollendung übersetzt werden kann. Δυναμις is bij W. Anlage, Ἐνέργεια Wirksamkeit, S. 377.

4) Naar A. Vogel: Philos. Repetitorium (Gütersloh 1878) I. 30—36. Cf. III (Psychologie) 1891, S. 10—13. Πρωτον κινουν, das sich sebst lenkende Denken.

5) De psychologie van Ar. is gemakkelijk te kennen uit den Griekschen tekst en

Digitized by Google

2. *Goethe.* Houden wij in gedachtenis dat de evolutieleer zich slechts heeft bezig te houden met de kleinste reeds aanwezige ἀρχαί der dingen. De dichter-wijsgeer nu heeft 't ingezien dat er eenheid in de natuur bestaat: er zijn geen geslachten, families, soorten (species) in de werkelijkheid, of er zijn overal merkbare en onmerkbare overgangen. De mensch is niet maar animal rationale, ook in het dier is ratio. Goethe schijnt echter wel Moeder Natuur meer te prijzen dan Vader God. Aan het zien, en niet aan het gelooven, zijn zelfs groote Geesten verslaafd. De dichter maakt 't toch zóó bont niet als die quasi verhevenen Moleschott en Büchner, die zoo verstandig nog niet zijn als de oude Gnostiken, die God en natuur vereenigden en scheidden in hun mannelijk en vrouwelijk goddelijk Wezen.

God bedoelt Goethe gewis als hij aanraadt „vor dem geheimniszvollen Urgrunde aller Dinge uns anbetend niederzuwerfen" [1]).

Eene partij geologische en physiologische schema's van Goethe moeten heden allicht worden ter zijde geschoven. Maar men mag hem daarom zoo min smaden als onzen braven Martinet met zijn Catechismus der natuur minachten, omdat hij niet wist wat hij niet weten kon. En beiden zijn vroom. Van Goethe is het gulden woord: „Ins Innre der Natur, o du Philister, dringt kein erschaffner Geist!" [2])

De Optik en de Farbenlehre [3]) zullen minder aantrekken dan de Bildung und Umbildung organischer Naturen [4]). Het begrip evolutie is er, maar verscholen, en als leidende gedachte door alles heen. In de „Naturwissenschaftliche Einzelheiten" en in Mineralogie und Geologie zal men teleurgesteld zijn; Meteorologie is verouderd [5]). Het slot-caput: Zur Naturwissenschaft

---

Eng. vertaling van περὶ ψυχῆς, v. E. Wallace, Cambridge 1882. Zie vooral Book B, chap. I en II.

1) 66*a* — cf. 158*a*, 670*a* — van den zesden band der Sämmtliche Werke. Ausgabe v. K. Prochaska, 1873. In dien Band VI is — meen ik — zoowat al het natuur-filosofische werk v. G. vervat. — Het aangehaalde vormt 't slot eener recensie van de histoire physiologique des plantes van zekeren Vaucher.

2) S. W. VI, 76*b*.

3) 134—153—551. Er staat veel merkwaardigs in, ook biografische fragmenten.

4) 1—134. 5) 552—654.

Digitized by Google

im Allgemeinen [1]), geeft een menigte aardige en ware gedachten. Gelijksoortige gedachten en zaken komen voor in onderscheiden verband [2]). Determinisme ligt in de uitspraak: „man gehorcht ihren Gesetzen auch wenn man ihnen widerstrebt, man wirkt mit ihr (Natur) auch wenn man gegen sie wirken will", en 't is tevens de behoudbare kern der praedestinatie, van God. Met het: „Alles ist ihre schuld, alles ist ihr (der Natur) Verdienst" [3]), kan ieder zich wel voor de tweede helft vereenigen. Deze raad [4]) is goedgemeend, maar kan moeilijk worden opgevolgd: „Willst du ins Unendliche schreiten, Geh im Endlichen nach allen Seiten! Oder wie es sonst heiszt: Natura infinita est, sed qui Symbola animadverterit, omnia intelliget, licet non omnino". Het is waar wat hij inziet: „die Natur hat kein System", en Evolution wordt genoemd [5]) als overal werkend beginsel. Kan hij de kiemen der evolutie niet opgeven, Goethe verlegt ze m. i. in het goddelijk Wezen.

Men kan door dezen verzenmakenden filosoof geprepareerd worden [6]) tot het verstaan der huidige biologie.

IV.

Darwin.

1. De orde waarin diens biologische meesterwerken in 't nederlandsch zijn verschenen, zal een weinig meer logisch, voor ons, worden gewijzigd. Beginnen wij met den grondslag der wetenschappelijke onderzoekingen.

Deel VII dan der bedoelde Series heet: De reis van de Beagle. Het leert eenigszins *de methode* van onderzoek kennen, door Darwin aangewend. Hoofdstuk XX, dat aan koraal-formaties en vulkanen is gewijd, is voor de meeste lezers het belang-

---

1) 654—706.

2) Zoo handelt hij — op voor onze dagen onbevredigende wijze — over de verhouding van menschen en apen S. 85, 112, 225, 701.

3) Beide gezegden VI, 654, 4) 666.

5) Met Epigenese, 670*a*, terwijl hij 672*b* van Schöpfer und Erhalter spreekt.

6) Als men niet vergeet dat zijn tijd voorbij is. — S. 94—97 releveert m. i. niet anders dan het „naar zijn aard" van Genesis I en is niet precies conform het evolutiebegrip.

Digitized by Google

rijkste. Reeds hier [1]) merkt men dat de ontzaglijk geleerde en scherpzinnige navorscher het bestaan Gods erkent.

Het uitdrukken der gemoedsaandoeningen bij den Mensch en de Dieren, tweede druk, 1890, vormt het zesde deel der reeks. Drie Hoofdbeginselen [2]) komen hierbij ter sprake: I. Het beginsel van nuttige geassocieerde gewoonten; II. dat van tegenstelling (Antithesis); III. dat van handelingen, voortvloeiende uit de inrichting van het zenuwstelsel, van den beginne af onafhankelijk van den Wil, en tot op zekere hoogte van de Gewoonte. De reflexbewegingen kunnen, m. i., onder I en III worden gerekend [3]). Het gaat niet aan hier uitvoerig te wezen, en het zou trouwens ook voor hem die de reeds sinds acht jaren in den handel gebrachte reeks niet leest nutteloos wezen. Tot de aanhangsels van dit zesde deel behoort „De strijd om het bestaan in de sterrenwereld" [4]) van Dr. Hartogh Heys van Zouteveen, den vertaler van Darwins Works. Het is eigenlijk slechts een overzicht der denkbeelden van du Prel, wiens geest volstrekt niet juist is begrepen door den vertaler, die zijn materialismus er in heeft gelegd. In een ander stuk [5]), Darwin herdacht door Moleschott, wordt door De Quatrefages zoowel als door den vertaler erkend [6]) dat Darwin zelf „eenige onbekende oorzaak" als „scheppende kracht" op aarde heeft gedacht en „de noodzaak der natuur door een willekeurige schepping vervangen". Zeker is dat D. meermalen spreekt van „Schepper" zonder dogmatisch of filosofisch onderzoek te doen.

Het Varieeren der huisdieren en cultuurplanten, I en II, vormt deel II en III der biologische Reeks. Eene menigte van getuigen, geadresseerd zoo dat ieder ze vinden kan [7]), worden door den auteur zoowel als door den vertaler, ook om zijn aan-

---

1) In eene ontboezeming, — p. 543: „Ik dank God" — die niet in strijd raakt vooralsnog met 't befaamde stelsel. Reeds dit is m. i. voldoende om de koddige qualificatie in 't overigens uitnemend Repetitorium van Vogel, I 160, te weerleggen, dat D. materialist zou zijn.

2) P. 27, 28, 3) Cf. 34, 102, 115 e. e.

4) 399—414; het had beter gestaan achter het Ontstaan der soorten.

5) VI, 417—440. 6) 430, 1.

7) Niet eene zwevende wolke als Hebr. XII: 1; trouwens het ligt in het religieuse, als het mysterieuse, dat zelfs de getuigen er van in den nimbus zitten.

Digitized by Google

teekeningen waarlijk te prijzen, bijgebracht. Onder „natuur" verstaat Darwin „slechts de gezamenlijke werking en het product van vele natuurlijke wetten, en onder wet slechts de waargenomen opeenvolging van gebeurtenissen" [1]). Mooi is deze definieering van „natuur" door „natuurlijk" niet. Maar wij mogen hier ter plaatse aanduiden dat door Darwin overal in „natuur" en „natuurlijk" ook het psychische leven van den mensch is begrepen, zonder het paulinische direkt (om 't maar zoo te heeten) van den transcendenten God komende πνευματικον [2]). Darwin *bespreekt* de natuur zonder God, maar gedurig schemert, ook in het Varieeren, door, dat hij ze *niet denkt* zonder God.

Van al de capita in dit werk voorkomende wil ik alleen opmerken dat (in II) hoofdstuk XII en XIII o. a. ook over „terugslag" of atavisme (van atavus, voorvader) handelen; de tusscheninliggende genera worden soms door Darwin bij honderden geteld. Gedurig wordt ook gelet op de natuurlijke teeltkeus d. i. de keuze, tot voortteeling, door de natuur uitgeoefend. — De hypothese des Pangenesis wordt in caput XXVII gesteld en uiteengezet: het beginsel, dat elk deel van de geheele organisatie zich zelf voortplant [3]). Die pangenesis kan, dus opgevat, ook worden verbonden met de standvastigheid der soorten, maar wanneer zij verbonden wordt, gelijk bij Darwin het geval is, met de variabiliteit der soorten, wordt zij tot een verbazenden steun der evolutieleer. — „Van alle wetten die de variabiliteit beheerschen, is die der correlatie [onderling

---

1) Varieeren I, 12, in de Inleiding. Deze Inl. moet ten zeerste worden gewaardeerd, ook daarom omdat zij is te beschouwen als een uiterst kleine schets van de hoofddenkbeelden in het Ontstaan der Soorten. Zoo vinden wij o. a. Var, I, 9, 10 ... „Variëteiten kunnen ... met recht *beginnende* soorten worden genoemd.

2) Hoe het πνευμα bij P. ook niet zonder het immanente leven Gods kan worden worden gedacht, en hoe het uit wat aan den apostel en aan zijn tijd voorafging kan worden verklaard, worde maar herinnerd.

3) II 419—422, 426—9 „de zelfstandigheid van elementen of eenheden van het lichaam". Blz. 427, 8, cf. 439, 454, wordt o. a. dit exempel gegeven: „De spoor van een haan leefde, na op het oor van een os te zijn geënt, acht jaar lang en verkreeg een gewicht van 396 grammen. en de verbazende lengte van 24 centimeter, zoodat de kop van den os drie horens scheen te dragen". — „De staart van een varken werd midden op zijn rug geënt, en kreeg gevoel terug". — De zinnenmakerij des vertalers p. 470, 1 aanvaard ik niet.

Digitized by Google

verband] een der belangrijkste". Niets is onbelangrijk: zelfs katten zingen in het concert mede [1]).

De bedoelde variatiewetten kunnen m. i., geheel afgescheiden van de vraag naar schepping van onveranderlijke soorten, zeer goed verbonden worden met de concursus et gubernatio Dei [2]). Heeft Darwin 't gedurig over „aanpassing", ook „het geloof" rekt zich uit, past zich aan.

2. De Afstamming van den Mensch en de seksueele Teeltkeus, in twee deelen, maakt IV en V uit van de Series. Het meest rationele is eerst de sexueele Teeltkeus te bezien [3]). Deze soort verkiezing „hangt af van het voordeel dat zekere individu's boven andere individu's van dezelfde sekse en soort hebben, uitsluitend met betrekking tot de voortplanting". Doch „wegens onze onwetendheid op verscheidene punten, is de juiste wijze waarop de seksueele teeltkeus werkt tot op zekere hoogte onzeker". „De seksueele teeltkeus werkt op minder strenge wijs dan de natuurlijke. Deze laatste brengt haar uitwerkselen voort door het leven of den dood op alle leeftijden van de meerder of minder voorspoedige individu's" [4]).

De Afstamming des menschen van een zelfden *grondvorm* als waarvan ook sommige staartlooze apen zijn voortgesproten, steunt op:

I. Het Maaksel van het menschelijk lichaam.

II. De embryonale ontwikkeling.

III. De rudimentaire organen.

Deze „bewijzen" krijgen meerdere kracht door de uiteenzetting van „de wijze, waarop de mensch zich uit dezen of genen lageren vorm heeft ontwikkeld" (Hk II).

Hierbij komen in aanmerking de „wetten" der variabiliteit van lichaam *en geest*.

1. De Erfelijkheid der variaties zelve.

---

1) II 490, cf. cap. XXV, p. 382.

2) In elke dogmatiek te vinden, cf. o. a. Hase, Hutterus redivivus 1839, S. 153—6.

3) I, 2de gedeelte, cap. VIII—XI, II, XII—XX.

4) Afst. I, 436, 9, 457. — In caput XIX worden de menschen besproken. „Bekende verschillen tusschen de mannelijke en de vrouwelijke sekse stemmen bij den mensch op merkwaardige wijze overeen met die bij de vierhandige zoogdieren (Quadrumana)". II, 315, cf. 371.

Digitized by Google

2. Werking van levensvoorwaarden.
3. Uitwerking van gebruik of onbruik van deelen.
4. Mechanische druk.
5. Stilstand in de ontwikkeling.
6. Atavisme.
7. Correlative Variatie [1]).

Ondertusschen worden analoge verschijnselen bij dieren aangehaald. „De hersenen van een mier behooren tot de verwonderlijkste stof-atomen der wereld en zijn wellicht nog verwonderlijker dan de hersenen van den mensch" [2]).

De Geestvermogens van mensch en lagere dieren worden apart onderzocht in het derde hoofdstuk.

Dit feit: „het verschil in geest*vermogens* tusschen den hoogsten aap en den minst ontwikkelden wilde is verbazend groot", wordt niet beduimeld, maar D. wijst er direkt op dat dit „verschil ongetwijfeld nog verbazend groot zou blijven, zelfs wanneer een der hoogere apen evenzeer ontwikkeld of beschaafd was geworden als een hond dit is geworden in vergelijking van zijn stamvorm, den wolf of den jakhals" [3]). „Maar het is duidelijk aan te toonen, dat er geen fundamenteel verschil bestaat. Wij moeten derhalve [4]) aannemen, dat er een veel grooter tusschenruimte in geest*vermogens* bestaat tusschen een der laagste visschen.... en een der hoogste aapsoorten, dan tusschen een aap en den mensch; deze verbazend groote tusschenruimte wordt echter ingenomen door tallooze tusschentrappen". Doch onder de thans of sinds weinig eeuwen levende menschen is immers ook groot verschil [5]). Ook op 't gebied van den *zedelijken* aanleg bestaan „tusschen een barbaar... en een Howard" zoowel als in verstandelijken zin „tusschen een wilde... en een Newton....., de fijnste overgangstrappen". — Hoe nuchter de geest van D. de zaken beziet, blijkt uit de bekentenis: „Het onderzoek naar de wijze, waarop de

---

1) Verkorting der opgave in I, 57. 2) I. 86.
3) Afst. I, 111. 4) *Derhalve*? of: „wel"?
5) Men vergete hierbij niet dat de vermogens vaak of lang latent blijven, en dat er vele kundigheden zijn die niet overerven bij wijze van instinctive vermogens, maar die door elk geslacht moeten aangeleerd worden. Treffend eenvoudig zegt Lorenz, Lehrbuch der... Genealogie, W. Hertz, Berlin, 1898 — „selbst das Einmaleins müssen die Kinder immer von neuem wieder lernen". S. 71.

Digitized by Google

verstandelijke vermogens zich het eerst bij de laagste organismen ontwikkelden, is even hopeloos, als dat naar den eersten oorsprong van het leven" [1]).... Niettemin: al blijft „de rede het hoogste van alle vermogens van den menschelijken geest, toch betwijfelt niemand meer, dat (de) dieren eenigszins het vermogen bezitten om te redeneeren. Men kan voortdurend dieren zien aarzelen, bij zichzelven overleggen en een besluit nemen" [2]). In zake godsdienst sta hier dit: „Het veredelend geloof aan God is niet aan alle menschen eigen, en het geloof aan de werking van geestelijke invloeden volgt op natuurlijke wijze uit (des menschen) andere geestvermogens". Zoo is ook de uitkomst der redeneering logisch sluitend en m. i. ook juist: „het geestelijk verschil tusschen den mensch en de hoogere dieren, hoe groot het ook zij, is zeker slechts een verschil in hoeveelheid en niet in hoedanigheid" [3]).

Capita V en VI: Over de ontwikkeling der verstandelijke en zedelijke vermogens gedurende de vóórhistorische en de beschaafde tijden, en over de verwantschappen en den stamboom van den Mensch, — brengen ons nog nader tot een juist begrip omtrent het ontstaan dier vermogens *uit* de dieren en zoo vervolgens *in* de menschen. Het karakter der zaak eischt eene hypothetische behandeling, die men dan ook aantreft. De aanteekeningen des vertalers zijn nu van belang. Volgens de theorie is hier „de" mensch niet een broeder maar een neef van den aap [4]). Aan de Menschen-rassen wordt een apart

---

1) 112, 3.

2) 123. — Aan de spraak wordt eene groote alinea gewijd, 134—143; de aanteekeningen van den vertaler, bij al het andere van groot belang, bevredigen in zake dieren-godsdienst niet; zijn boekje, p. 162 vermeld, Over den oorsprong der godsdienstige denkbeelden. Amst. Sikken, 1883; is weinig waard. Het aanhangsel in Afst. I, 164—179 over den oorsprong der spraak en taal, van den vertaler, is lezenswaard.

3) I, 214, 5. Aantn. v. d. vertaler schijnen fabelachtig. Aanhangsel: Wallace, over de hoogste geestvermogens v. d. Mensch, niet onbelangrijk.

4) P. 292—4; cf. Edomieten en Israëlieten. Evenals Izaäk anders is in karakter dan Esau en Jakob, zijne kinderen, en zij onderling verschillen, zoo mag ook de gemeenschappelijke voorvader van menschen en apen noch mensch noch aap heeten. Zeer sterk drukt Clodd zich uit (in: De geschiedenis v. d. oorspronkel. mensch, Thieme, Zutphen 1897, p. 16): „(de mensch) is een soort verre neef (van den aap); en het antwoord op de vaak herhaalde vraag: „waar is de missende schakel in die keten?" is: Er is geen missende schakel, en er heeft er nooit een bestaan".

Digitized by Google

hoofdstuk, VII, gewijd en er bevinden zich uitvoerige aanteekeningen bij [1]). En het eerste der twee Aanhangsels is ook hoogst belangrijk: Overeenkomst en verschil in het maaksel en de ontwikkeling der hersenen bij den mensch en de apen, door Prof. Huxley. Er blijkt uit [2]), „dat de hersenen van een menschelijken foetus in de vijfde maand de hersenen van een aap uit de familie der zijde-apen (Arctopitheci) zijn". Maar, men vergete niet dat dit waar is voor zooveel men het waarnemen kan. Doch de groote gedachte van het embryonale bewijs [3]) is en blijft vooreerst: de ontwikkelingsgang van het genus (of species) Mensch, in den loop der zeer lange reeks van eeuwen, spiegelt zich af en herhaalt zich in den embryonalen toestand van het individu [4]).

In Hoofdstuk XXI nu wordt 't gansche tot nu toe behandelde werk overzien [5]). Algemeen overzicht en besluit. „Het denkbeeld van een algemeen en weldoend Schepper van het Heelal schijnt niet in den geest van den mensch op te komen, totdat [= vóór dat] hij door een lang voortgezette beschaving is opgeheven [= zich heeft verheven]" [6]).

Met den vertaler kan ik 't weer niet vinden. Teleologie is m. i. zeer wel met evolutie te verbinden [7]).

Gods Eeuwige Geest, of de All-Geist, drijft alle Wezens tot die doeleinden die zij bereiken.

3. Het ontstaan der soorten door natuurlijke teeltkeus is het eerste deel der biologische Series [8]). Aan het eind van dit boek — de kroon van zijn werk — blijkt [9]) dat Darwin de

---

1) Cf. 344 met noot 14 p. 383; noot 16 p. 387, afwijkend van Darwin, slaat op p. 346, waar abusievelijk (17) staat in plaats van (16).

2) Cf. 396—8. 3) Hier bewijs II, vg. p. 52.

4) Het oorspronkelijk Vaderland v. d. Mensch en de oudste volksverhuizingen in het palaeolithische tijdvak — is het tweede aanhangsel, een bewerking van een opstel van de Saporta. De toon, meer stout en gewis, o. a. p. 421 — dan bij Darwin, is niet immer te prijzen.

5) Maar ook vinden wij er nog iets dat nog niet was vermeld: »de groote gelijkenis tusschen 't embryo van een mensch en van een hond", 378, 9.

6) II, 386.

7) Aant. 4 p. 396, 7 geeft 't verschil aan van den vertaler met den auteur.

8) 3e nederl. uitgave van de Origin of Species, en verschenen in 1890.

9) Ontstaan d. S. p. 680.

Digitized by Google

vereering van den „Schepper" meer vereenigbaar acht met zijn stelsel dan met de traditioneele opinie. Hij spreekt wel van geloof, gelooven, in plaats van weten, „aan de ontwikkeling van eene menigte vormen, ontstaan uit slechts weinige of wellicht zelfs maar een enkelen vorm", terwijl „de Schepper de kiem van al het leven, dat ons omgeeft, dien vorm" (of vormen) „heeft ingeblazen" [1]). Tot dit resultaat nu komt Darwin door eene eenvoudige, meestal klare, voor zoover wij zien kunnen onberispelijke redeneering, uitgaande van praemissen die niet aan twijfel onderhevig zijn. De Geest der Logica is in hem gevaren.

Ik acht opgave der capita hier nutteloos. Men krijgt toch geen voldoend inzicht in de methode en geen impressie van de schier hemelsche kracht der bewijsvoering des grooten Mans met maar hier en daar wat aan te stippen. Doch met helderheid kan het doorgaande gevoelen aangehaald worden dat hier heerscht: „Al die onderscheidingen [soorten, en onder-soorten, rassen, verscheidenheden (variëteiten), individueele verschillen] versmelten in elkander en vormen een onafgebroken reeks", en een reeks geeft den indruk van een merkbaren of ook onmerkbaren overgang; en zoo ligt de fijne en juiste onderscheiding voor de hand van „*heerschende* en *wordende* soorten" [2]).

Eenige tautologie ontstaat hier wegens noodwendige herhaling of accentueering van denkbeelden reeds in het Varieeren en de Afstamming voorkomende [3]). De „divergentie (uiteenspreiding) der kenmerken" [4]) mag met 't daarbijgevoegde kaartje wel dubbel ernstig worden overdacht, en hij die dit relaas niet kan opnemen en admitteeren in zijnen geest, zal niet in staat zijn Darwins stelsel naar waarde te schatten [5]).

---

1) Cf. Gen. II : 7 met schijnbare overeenkomst, daar in Genesis onveranderlijkheid der soorten en scherpe afscheiding van elkaar wordt ondersteld en met zooveel woorden geleerd. Veranderlijkheid past niet met „naar zijnen aard".

2) Ontstaan p. 96, 98 cf. 108.

3) Zoo wordt p. 124 „natuur" weder geëxpliceerd met „natuurwetten".

4) 153—8—166.

5) Hoe dit stelsel rekening houdt met millioenen van jaren, nadat het eerste leven reeds op aarde is ontstaan, mag als bekend worden ondersteld; maar de langzaamheid der natuurwerking die D. zich voorstelt wordt geacht oorzaak te zijn dat soms na duizend generaties (p. 159) of na 10.000 (161), eene soort „twee goed kenbare rassen heeft voortgebracht".

Digitized by Google

Men kan zich de lijnen onderaan op het kaartje ook voorstellen als uitloopende in één punt, d. i. God, maar in die quaestie *hoe* de dingen uit God gaan verdiept zich de natuuronderzoeker wijselijk niet.

Convergentie (het in één samenloopen) van kenmerken [1]), is ook een spil van draaibeweging, en wij kunnen de twee genoemde krachten ook met de centrifugale en centripetale macht in de mechanica vergelijken. Correlatie (verband der deelen) van groei komt hier ook weder op [2]). En het atavisme is soms zóó sterk „dat er kenmerken weder te voorschijn komen, nadat zij gedurende honderden generaties verloren waren gegaan" [3]).

Het bezwaar van „de afwezigheid of zeldzaamheid van overgangsvormen" wordt ten gunste van des auteurs principe uitgelegd: „de natuur (in casu: natuurlijke teeltkeus) werkt uiterst langzaam" [4]): de haast oneindig lange reeks van jaren — eeuwen — maakt 't begrijpelijk dat vele vormen uitgestorven zijn. — Zielshoedanigheden worden ook gewijzigd [5]) bij zulke individu's in welke van een ziel of gemoed sprake kan zijn, en het blijkt hoe ongerijmd de meening van hen is die Darwins leer alleen toeschrijven aan een overdreven letten op geraamten en embryologische verschijnselen [6]). Aan het Instinct is een hoofdstuk, VIII, met supplement gewijd [7]). Verbazingwekkend is de alinea over: het slavenmaken der mieren [8]). Over het werken der bijen aan de cel en over de constructie er van worden schier ongeloofelijke dingen gezegd. Er blijkt [9]) uit: die diertjes hebben verstand, zich schikkende naar omstandigheden. Het resultaat is: „aangeboren instinkt kan door

---

1) 171—8. 2) 189. 3) 206.

4) Ontstaan d. Soorten 215—220.

5) 261.

6) Intusschen is het wèl de embryologie die „zich ten sterkste verzet tegen het geloof aan plotselinge wijzigingen", p. 299, en dan volgen voorbeelden van embryonale deelen die in een vroeg tijdperk niet van elkaar zijn te onderscheiden", van dieren nl., maar „verschillend van elkander worden, door onmerkbaar kleine schreden". En — 300 — „het treden op het gebied van het wonder" is „dat van de wetenschap verlaten".

7) In den aanhef, p. 801, wil D. „niets te maken (hebben) met den oorsprong der eerste zielsvermogens, evenmin als met dien van het leven zelf".

8) 315—9.

9) 325.

Digitized by Google

ervaring worden gewijzigd" [1]). Laat Bastaardvorming ons niet en Onvolledigheid der geologische Geschiedenis [2]) ons kort ophouden. Er „ontbreken tusschenvormen in alle (geologische) formaties" [3]). Juist, en „als zulke overgangen niet volkomen worden bewaard, krijgen de tusschenrassen, natuurlijk van flora of fauna, *het voorkomen* van zoovele onderscheidene soorten" [4]). De verspreiding der soorten (XII en XIII) is interessant. Hoofdstuk XIV: rangschikking, morphologie, embryologie, rudimentaire organen, ziet uitteraard soms ook terug op „de Afstamming v. d. Mensch" [5]). Het „algemeen overzicht en besluit" is de titel van cap. XV en ook hier wordt de nadruk gelegd op de „geringe veranderingen, sedert een bijna oneindig getal van generaties opgestapeld" [6]). De titel van dit boek krijgt gelijk: de Soorten zijn ontstaan door natuurlijke teeltkeus.

V.

Darwinisten.

1. *Haeckel.* Deze is wel, eenigszins terecht misschien, bespot door Duparc [7]) wegens zijne „Moneeren", en ook gaat hij veel verder dan Darwin, „want hij - H. - verklaart het ontstaan der organische wezens (Monerae) langs mechanischen weg, natuurlijken weg, dat is door ontwikkeling uit de doode materie, door ouderlooze of zelfvoortbrenging (Generatio spontanea, Archigonia)", maar als die materie zóo veel nog kan, is ze vol-

---

1) 383. De jonge bijtjes moeten dus, evenals de metselaars bij ons, het werk, het cellenmaken *leeren*. Wetens. Bladen Jan. 1899 schijnen p. 123—7, proeven v. Kogevnikow en Butkewitsch vermeldende — dit te weerspreken, maar de bekentenis: „niet altijd zijn de cellen geheel zuiver van vorm" en: „de eene soort bij is wel eens handiger dan de andere", is in den geest van Darwin.

2) Hk. X, ziet terug op VI. 3) 463 cf. 465.

4) 470. Er *verschijnen* (niet: ontstaan) ook soms plotseling geheele groepen van verwante soorten, 471—480.

5) D. w. z. de Vertaler verwijst hier wel niet in noten naar „de Afst.", maar voor den lezer v. dit laatste wordt het dnidelijk dat hij in Ontstaan d. Soorten XIV soms het bekende aantreft.

6) 672.

7) Darwin en Schopenhauer. Natuurkunde en bovennatuurkunde (1895) p. 37—48.

Digitized by Google

gens H. zelven ook niet „dood" en Duparc had dit adjectief moeten weglaten. En als deze beweert „Teeltkeus, het zich verfraaien der wereld, haar *moreele* arbeid sluit alle materie en mechanismus uit. Materie is niets anders, kan niets anders zijn dan de zichtbaar geworden, geobjectiveerde of belichaamde levenskracht of *de wil tot leven* in de natuur" — dan moet men „wil" als geest, en „wil tot leven" als gelijk levenskracht verstaan. Doch laat ons maar ophouden van die definities [1]), waarin de een 't nog fraaier wil voorstellen dan de ander, terwijl men toch niet verder kan komen dan het uitdrukken van tegenstellingen en negaties.

Geest is geen materie en stof is niet-geest. En uit Duparcs woorden volgt, althans ik neem het er uit en geloof het van harte, de Geest alleen is eeuwig, God alleen leeft. Hij is één en eeuwig een met de wereld, zóó als het licht het is met de schaduw; Hij alleen is, al het andere is maar schijn, bestaans*vorm*.

De Anthropogenie van Haeckel [2]) is een compendium, hetwelk in keurige uiteenzetting langs de historische lijn en in overvloed van kunsttermen, maar daardoor ook soms zwaarder te verstaan dan de biologische werken van Darwin, de descendentie van den mensch in den zin der evolutie behandelt [3]). Het boek is voorzien met een aanmerkelijk getal tabellen en schema's — maar geen statistiken — waarover soms eene afkeurende critiek van deskundigen zich heeft laten hooren. Doch dan kon welbeschouwd die critiek — uitteraard niet van den dogmatischen kant komende; want dáár heeft men slechts te „gelooven" — niets anders dan eene sceptische opmerking ten beste geven omtrent een bepaald punt, een onderdeel, terwijl

---

1) Of wil men soms van „geest" de definitie van Kant overnemen? »Man nennt das durch Ideen belebende Princip des Gemüths *Geist*". (En is een idee geen Geest?) S. 164 v. de Anthropologie in pragmatischen Hinsicht, 1838. Het is 2te Abtheil. v. 't 7te Theil der sämmtliche Werke (Ausgabe Rozenkranz-Schubert). De 1e Abth. houdt de kleine Anthropologische praktische Schriften in. Doch niets van dit alles kon hier worden aangewend.

2) Ik meen de uitgave van 1874.

3) H. houdt gedurig het woord „descendentie" aan, maar 't spreekt wel vanzelf dat het etymologisch alleen maar kan genomen worden als neerdalen van uit de hoogte, hier wat den tijd betreft; daar het echter *bedoelt* opstijgen uit de laagte tot (zekere) ontwikkelingshoogte, zoo is het één in zin geworden met evolutie.

Digitized by Google

de hoeksteenen, de fundamenten van het gebouw onaangetast bleven [1]). Het principe is de zuurdeesem, 't welk 't gansche boek doortrekt, het is de niet uitgedrukte en toch duidelijke waarheid dat er eenheid is, moet bestaan, in de natuur.

De kracht van het betoog ligt vanzelf in de zuiverheid. Nu wil ik niet met Haeckel dwepen. Zijne onduidelijke redelijke redeneering - naar aanleiding van Kant - over de relatie der causae efficientes en finales [2]) doet mij vermoeden dat hij hoegenaamd geen gevoel voor en weinig verstand heeft van theologie. Dit gebrek is wel meer bij natuurfilosofen te bespeuren, even sterk als afkeer van en wantrouwen tegen natuurstudie bij theologanten. Doch logisch *wil* Haeckel zijn. Hij vereert deductie en inductie beide. „Die Lehre von den thierischen Stammformen des Menschengeschlechts ist ein specielles Deductions-Gesetz, welches mit logischer Nothwendigkeit aus dem generellen Inductionsgesetz der Descendenz-theorie folgt" [3]). Niets noodwendigs is vergeten. Vond Hartogh Heys van Zouteveen in en bij Darwin redeneeringen over talen, Haeckel geeft deze met een prachtig schema [4]), nl. van de indogermanische Sprachen. Maar even sterk als bij genen (D.), geldt bij dezen: hij die zijne werken niet aandachtig leest, heeft aan recensie, welke ook, niets: zij wekke evenwel op tot ernstig onderzoek [5]). En hij die *wil* vasthouden aan de bijbelsche chronologie en die welke daarmee samenhangt, veroordeelt dit à priori soms reeds: de gewervelde dieren (Wirbelthiere) verschenen in de trias-periode [6])

---

1) Al die critiek maakt de onderzoeking van Haeckels Anthropogenie niet overbodig. Reeds een blik op o. a. de 33ste Tabelle, S. 649: Uebersicht über die wichtigsten Perioden in der Stammesgeschichte des menschlichen Herzens, geeft u den indruk dat men met iets meer te doen heeft dan met eene »ijdele filosofie", en 't boek, van meet af aan, maakt impressie v. grondige kennis. De stamboom des menschen, S. 497, vangt aan met de Moneren, die hier kunnen blijven staan, al dienen ze niet (wat H. wèl meende) tot explicatie van *het* leven überhaupt.

2) S. 65. 3) S. 372. 4) 360.

5) Dengene die 't niet in 't verband leest baat 't weinig door mij van Haeckel te hooren, S. 694, „der menschliche Körper enthält nicht ein einziges Organ, welches nicht von den Affen geërbt ist" (d. i. eigenlijk van de gemeenschappelijke voorouders, pithekoïden). — Hij die den „aap" — in 't algemeen genomen — voor een caricatuur van den mensch houdt, zal H.'s betoog niet aanvaarden misschien, maar de zoodanige vat niet dat hij onzen Lieven Heer voorstelt als een grappenmaker.

6) Cf. S. 461.

Digitized by Google

2. Haeckels „Natürliche Schöpfungsgeschichte" — dit kostelijke boek [1]) met zijn raren titel [2]) — willen wij even bezien. Hier wordt 't leidend Princip wèl uitgedrukt [3]), in eene aanhaling van Goethe: „die Materie kann nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiren und wirksam sein". De theologant zou voor het existiren van God eene uitzondering kunnen maken doch over dit Wezen hebben wij het hier niet. — Het Monisme of Causalisme is geen materialisme dan alleen in wetenschappelijken zin; terwijl het monisme het mechanische Causalgezetz huldigt. Het sittliche (eigenlijk is bedoeld *on*zedelijk) materialisme wordt verworpen, *dat* materialisme 't welk zich laat gelden op het moreele terrein [4]). Er is wat abracadabra in deze bepalingen, maar Haeckel is zoo edelmoedig van de „Schöpferkraft" (of Lebenskraft, vis vitalis, dit is voor hem nagenoeg 't zelfde!) te willen laten staan, maar het Wonder schuwt hij [5]). Ik moet eerlijk bekennen dat zulke uitlatingen den indruk maken alsof zulke filosofen bang zijn door het Wonder te worden opgegeten. En 't spreekt immers van zelf dat omtrent wonder geen logica, met of zonder mikroskoop, oordeelen kan. De kennis of wetenschap kan nooit het wonder buitensluiten, maar zoolang als zij expliceeren kan is er zeker geen wonder te constateeren. Overigens [6]) wij zullen ons met de filosofische rariteiten van Haeckel niet inlaten [7]).

---

1) 8te Aufl. 1889.

2) De rariteit door den Schrijver S. 7. erkend.

3) S. 20.

4) Zin der Seiten 81—84.

5) Idem v. 19.

6) Terwijl S. 18 „die mechanische oder causale Weltanschauung" ook „monistische oder einheitliche" wordt genoemd, im Gegensatz zu der zwiespältigen oder dualistischen Anschauung, welche in jener teleologischen Weltauffassung nothwendig enthalten ist" — waartegen men toch moet stellen: juist 't monisme moest het τελος van elk ding in het ding zelf en in het universum zoeken.

7) Het „monisme" is niets meer dan een naam, eene aanduiding van een toestand der verbinding van God en wereld. Vereenzelvigt men — in abstracto — God en universum van alle eeuwigheid en tot in eeuwigheid, dan is men pantheist, en ook dit is te onderscheiden in theistisch of materialistisch, al naar 't een of ander predomineert. Ik kan er niet toe komen de qualificatie van monisme in Moriz Carrière, zedel. wereldorde, p. 523, 4, goed te keuren of te beamen. — Indien ook in concreto stof in eeuwigheid met God geweest is, dan kan ze niet zijn dan door den geest (God), en bij iemand die dit als een axioma stelt moet 't pantheïsme (monisme) theïstisch getint heeten.

Digitized by Google

Hierin is Haeckel duidelijk - en dit is het wat wij hebben moeten -: de uiteenzetting hoe het leven op aarde „in den middellijken weg" zou de theologant zeggen, is te danken aan de zon, en deze weer in een onbereikbaar verleden moet ontstaan zijn op ongeveer dezelfde wijze als onze aarde, door het loslaten van een gedeelte eener volumineuse gasbol. Alles in 't Heelal was en is en zal zijn in draaienden toestand. Maar *het* Heelal *zelf* draait niet [1]), onzin. Dit zou moeten stellen een ontzaglijke bol waarin het draaide en zoo vervolgens. (Meer geleerd, meer van vaktermen voorzien, is dit boek van Haeckel dan de populaire trant van schrijven van Flammarion.) En voorts wordt - hypothetisch, maar niettemin allerwaarschijnlijkst - de ontwikkeling van 't pas ontstane „leven" nagegaan, en hoe het langs een schier oneindigen weg eindelijk gekomen is tot de fabricatie van den mensch.

Den term „Schöpfung und Schöpfungsgeschichte" moest H. eigenlijk niet gebruiken: hij denkt er niet eens aan ten opzichte van die eerste kiemen, die bij voorbeeld op Hercules of op Sirius zouden geweest zijn, en waarbij na trillioenen eeuwen de zon en ons planetenstelsel waren gekomen [2]), hoeveel te min dan ten aanzien van den mensch, die in zijn eenheid van lichaam en geest, in verbinding is gezet met de wereld. Nadat de groote man allerlei diervormen, mensch incluis, heeft behandeld, luidt het: „Endresultat dieser Vergleichung (nl. in die vergleichende Seelenlehre oder die empirische Psychologie der Thiere) ist, dass zwischen den höchst entwickelten Thierseelen und den tiefstentwickelten Menschenseelen nur ein geringer quantitativer, aber *kein* qualitativer Unterschied existirt, und dass dieser Unterschied viel geringer ist, als der Unterschied zwischen den niedersten und höchsten Menschenseelen, oder als der Unterschied zwischen den höchsten und niedersten

---

1) Zoo als o. a. Prof. Bavinck, zie Theol. Tijdschr. 1 Nov. '98, Haeckel p. 844, 5 verkeerd las.

2) Ik vermoed dat sommigen der „ongeloovige" filosofie de meening toedichten: het heelal is *ontstaan* uit een bol, deze uit een andere bol, deze eindelijk uit een punt! Het moet diep in den geest worden gegrift dat niemand ooit kan aantoonen hoe het universum is ontstaan; men *kan* de eeuwigheid des „materie" opperen, en dan *kan* de eeuwigheid van 't universum daarin „involvirt" zijn, maar dan wordt net notstaan nog niet verklaard, en dit wordt het *nooit*.

Digitized by Google

Thierseelen" [1]). Dit sterk sprekend resultaat is verkregen door de aanwending, niet van eene metaphysische, maar van eene puur physiologische en op dien grondslag rationeele psychologie, en Haeckel zelf zegt dan ook [2]), naar aanleiding van den „Zusammenhang (der) sogenannten Affenlehre oder Pithecoiden-Theorie mit der gesammten Descendenz [d. i. Evolutions]-Theorie: Wenn die letztere das grösste Inductionsgesetz der Biologie ist, so folgt daraus die erstere mit Nothwendigkeit, als das wichtigste Deductionsgesetz derselben. *Beide stehen und fallen mit einander*". Dit is waar, en Lorentz [3]) vergeet de deductie, als hij meent dat „der Triumpfzug der inductiven Logik" eene „eitle Täuschung" is. Ook is het juist, als Haeckel met zoo veel woorden [4]) onderricht dat de physiologische psychologie de eenig mogelijke d. i. rationeele, en indien, voeg ik er bij, ook niet de eenige, dan toch de beste is, en hij raadt [5]) aan de werken o. a. van Wundt te bestudeeren.

3. Wat een verheven liefelijke geest is toch die Wundt! Menigeen zou den paulinischen Adam loslaten, indien hij Wundt leerde kennen. Al spreekt men nog zooveel [6]) van een „ouden mensch uitdoen" en een „nieuwen aandoen", — wat in Joh. III pompeus „wedergeboorte" heet en daar duidelijker in aanraking komt [7]), door het onderstelde zaad- en kiemvermogen [8]), met 't evolutieprincipe, — de transcendente God doet met zijn „Openbaring" *in* de ziel niet anders dan het denken en 't geweten wakker schudden, en tevens schudt het denken zich zelf wakker. Want het transcendente en immanente is eigenlijk in God één, en zoo wordt het in den mensch tot één. Dus is 't waar dat God „werkt het willen... naar Zijn Welbe-

---

1) S. 788. 2) 779. 3) Genealogie S. 6.

4) S. 766 „Durchdringung von Empirie und Philosophie".

5) S. 801.

6) Als Kohlbrugge die bijna zijn heele leven uagenoeg alleen over dit jas- uit- en aantrekken heeft gedacht.

7) Er is geen (arminiaansch) aanknoopingspunt, neen, een „ontwikkelingspunt- of moment. Maar het moet U „gegeven worden"; als er geen kiemvermogen *is*, blijft men „dood". Wedergeboorte is 't ontkiemen m. i. van een korrel zelfkennis.

8) Als in 1 Petri I: 23, cf. Fil. II: 13. Winer, Grammatik u. s. w. 1830 vertaalde εὐδοκία met „Güte", en exegetiseert: „weil er gütig ist".

Digitized by Google

hagen". Paulus heeft dit aan eene „Eeuwigheid" verbonden, maar dit doet Wundt niet. W. leert - dit is ons op 't moment genoegde afhankelijkheid van alle menschelijke geestvermogens van dat wat aan die vermogens voorafgaat en wat die omringt: dus ook - wat de origine betreft - de verbinding *in het spiritueele* met het dier. Zijne twee voornaamste boeken zijn: „Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele" [1]) en „Grundzüge der physiologischen Psychologie" [2]). Het eerste leert nog, hoewel het in psychologisch opzicht 't standpunt der evolutie inneemt, de onveranderlijkheid der dieren. „Die Thiere sind, so weit unsere Beobachtung reicht, vollkommen stabil geblieben" [3]). Echter: „Zwischen Mensch und Thier besteht keine tiefere Kluft als innerhalb des Thierreichs selber" [4]).

Hier is het voldoende deze opmerkingen uit W. te maken:

1. Hij erkent de grens van menschelijk onderzoek: „Anzugeben, wie das Denken zu Stande kommt, dafür geben uns die Vorgange im Gehirn gar keinen Anhaltspunkt" [5]).
2. Eenheid van geest (ziel) en stof — een zeker monisme (maar met eene gaping zagen wij) — wordt - passim - geleerd [6]), maar de ellende van het materialisme wordt tentoongesteld.
3. „Das allgemeine Causalgesetz ist aus einer Menge spezieller Causalgesetze hervorgegangen [7]) ... Das allg. Causalgesetz kann nie im eigentlichen Sinne ein Gesetz werden, weil die Erfahrung sich niemals erschöpft .... Das Causalgesetz ist als Regulativ unseres Erkennens für die Begriffsbildung von der höchsten Wichtigkeit" [8]).

---

1) Leipzig 1863. 2) Engelmann, Leipzig 1874.

3) Vorlesungen, I, S. 320, cf. 457. 4) Vorl. I, 458.

5) Vorl. I, 17. Hetzelfde wordt m. a. w. nog beweerd door den uiterst voorzichtigen Prof. Bock in zijn Buch vom gesunden und kranken Menschen, 16te umgearb. Aufl. v. Dr. Camerer; Keils Nachfolger, Leipzig 1898, S. 228 en 438. Inmiddels spreekt het als een boek: „dasz diese geistigen Thätigkeiten an das Leben des Gehirns und namentlich an das Leben der grauen Rindensubstanz *geknüpft* sind".

6) Cf. reeds Vorl. I, 200 e. e., 283. „Identität des Psychischen und Physischen (idem II, 436, 7); 296: „die Welt ein von *einem* Gesetz gelenkten Ganze".

7) Omgekeerd ook: uit den éénen wil — van God — vloeien alle andere willen (wetten). W.'s polemiek tegen 't Wonder ga ik voorbij; de wonderman beweert licht: God heeft een wet (kracht) die gij niet kent.

8) Vorl. I, 398,

Digitized by Google

4. Deductie en Inductie worden beide gewaardeerd" [1]).
5. De „sittliche Gefühlen" worden ook door deductie en inductie gekend [2]). „Ist das Gewissen ein deduktiver Schlusz, so musz demselben aber nothwendig eine Induction vorangehen" [3]).
6. Het „religiöse Gefühl" is gebonden aan het natuurproces. „Die Religionsvorstellungen bilden sich *genau so*, wie das Nachdenken es bedingt", en zoo wordt het religieus gevoel tot een „psychisch Prozesz" [4]).
7. „So sahen wir alles Fühlen und Erkennen gleichsam nur *potentiell* in die Seele gelegt, *aktuell* wurde es erst durch die Weckselwirkung mit der Auszenwelt" [5]).
8. „Die Bildung der Sprache geschieht unwillkürlich und unbewuszt" [6]).
9. Metaphysis blijft de basis (Voraussetzung). Onmiddellijke waarneming, zonder filosofie, kan niet boven 't dualisme uitkomen. Doch „dem Dualismus der Erscheinungen gegenüber" bestaat eene „Identität des Wezens" [7]).
10. Verbinding van mensch (ziel) en buitenwereld is gesteld in de identiteit van het „mechanisch und logisch Geschehen" [8]).

In zijn Grundzüge is W. voorzichtiger en laat, zonder het uit te spreken, meer ruimte voor het mysterie, dat daemonisch kan zijn in kwaden en goeden zin. Zóó, als hij concludeert: „Jeder einzelne Willensact ist also durch psychologische Ursachen bestimmt" [9]). En dan wordt de deur opengezet voor de

---

1) Cf. Vorl. I, 466 e. e.; II, 107, 312, 320.

2) Vorl. II, 100 en volg.

3) II, 107, cf. 119, hier, gelijk II, 344, 353—5, 361 kent W. Darwin nog niet recht, II, 209. Grundzüge 809, 810 is hij 't m. i. met D. eens geworden.

4) Vorl. II, 223, 235.

5) Vorl. II, 316.

6) Vorles. II, 385, 9.

7) II, 436, 7. Consequentie: dood is dood, schijnt bij W. verzwegen te worden. Hoe de „Einheit" juist eene „metaphysische Voraussetzung" moet heeten, speelt hij m. i. niet klaar, doch om een naam geve men niet.

8) Vorl. II, 439. Kant's Mechanik des Himmels wordt besproken. Idem Grundzüge S. 862, 3. Reimarus (vornehmsten Wahrheiten d. natürl. Religion 3 Aufl. 1766 S. 456) kon bij de „misgeboorten" die verbinding niet vinden door gebrek aan physiologische kennis.

9) Gründzuge S. 833.

Digitized by Google

metaphysica (die ook in zake ruimte en tijd *kon* worden geconsulteerd) niet alleen, maar ook voor de Dogmatiek.

Trouwens, er blijven mysteries genoeg over voor de kennis, — indien oude dogmatische grondslagen ook vervallen, — om niet a priori dogmatiek überhaupt overbodig te achten.

Maar de strijd wordt dan ook slechts verplaatst: elke ketter heeft zijn letter, en ook de Wetenschap is of wordt tot Dogmatiek [1]).

Wundt is duidelijker dan menig ander [2]). Allerlei critiken zal men bij hem vinden. Soms is hij, vooral in zijn voorlezingen, te uitvoerig o. a. over Ruimte en Tijd [3]). Doch het voordeel zijner lieflijke en de religie in hare waarde erkennende uiteenzetting, verbonden met de huldiging van het evolutieprincipe, is zóó groot, dat niemand die hem nog niet kent verzuimen moet kennis met hem te maken [4]). Nergens beter dan juist op het gebied der psychologie, en door weinigen beter dan door Wundt, zal men het verstaan, voor theorie (wetenschap) en praktijk des levens beide, dat, met of zonder Openbaring, 't zij met geleide van Metaphysik of zonder haar, de dingen door onzen geest moeten gaan om te kunnen worden begrepen en aanvaard, dat eigenzinnig twisten over principia onzinnig is, dat de zelfkennis noodwendig is tot Godskennis,

---

1) In dien zin nl. dat vaststaande resultaten dogma's worden, en dat het „cogito ergo sum" als axioma waarlijk niet ernstig kan worden betwijfeld.

2) Dan bijv. Höflers Handb. Wien 1897. Deze wijdt te veel aandacht aan het physiologische. — Het werkje van Bierens de Haan, onlangs verschenen, is vol van nette definities.

Bavincks Beginselen der Psychologie, Bos, Kampen, 1897, zijn zóó op prijs geschat, verleden jaar, meen ik, door Jansen in de Stemmen van waarheid en vrede, dat weinigen er nu nog nieuwsgierig naar zullen zijn.

3) W. maakt ook gewag — terwijl S. 39 voor gemiddelde snelheid eener gedachte $\frac{1}{9}$ Seconde wordt gesteld — van de mogelijkheid (Vorles. I, 29) om „$\frac{1}{1000}$ ja $\frac{1}{10000}$ Secunde (zu) messen". In het Erratum staat die pagina niet aangeduid, maar kenners mogen beoordeelen, of er ook telkens een nul te veel staat. Zeker is het dat, blijkens Illustr. Zeitung v. 13 Oct. '98 (Nr 2885) de Uhrmacher Löbner in Berlin een werktuig (met inbegrip van een photographisch Hülfsapparat) heeft vervaardigd tot het meten van één duizendste seconde (tijd).

4) De waarschuwing van Dr. A. Bruining in Theol. Tijdschrift 1 Maart '99 p. 177—9, naar aanleiding van Elsenhans „Selbstbeobachtung u. s. w.", om de waarde der methode van Wundt (en van Fechner) niet te overschatten, houdt een verdienden lof in.

Digitized by Google

en dat, wat „de Goden" ook mogen denken van ons, de mensch moet worden gekend door den mensch.

4. Er is nog één boek hetwelk ik mij tot taak heb gesteld te bespreken: Entwicklungsgeschichte des Weltalls [1]) von Dr. du Prel. Het is een verbazend mooi boek en van groote waarde voor ieder die het een akelige toestand vindt „met 't verstand heiden en met 't hart Christen te zijn".

Waarlijk, Dr. Hartogh Heys van Zouteveen vergiste zich met eene verheerlijking van 't materialisme bij du Prel te vinden, die uitroept [2]), „es giebt eine Metaphysik!" Die belijdt: „die Welt ist nicht t(h)eils mechanisch, teils metaphysisch, sondern sie ist beides ganz und gar. — Kraft und Atom selbst sind metaphysische Begriffe" [3]). Zelfs zou men mogen vragen, of niet du Prel er toe gekomen was — in den trant van de la Saussaye Sr. indertijd in de theologie — om de eenheid van bovennatuurlijk en natuurlijk, te erkennen, en in te zien hoe transscendent en immanent ineenvloeien. Maar daartoe bewijst hij een enkele maal het materialisme nog te veel eer, als hij aangaande de pantheïstische „Weltformel" beweert [4]) „Sie bildet die diagonale Resultante aus den beiden andern Formeln: Theismus und naturwissenschaftliches Materialismus. Der Pantheismus ist die synthethische Verbindung der berechtigten Bestandteile des Theismus und naturwissenschaftlichen Materialismus: Weltvernunft und Kausalität". Ik weet niet, welke waarde 't materialisme voor de wetenschap hebben kan, al moet men de waarde erkennen der onderzoekingen op bepaald gebied, van hen die *meenen* dat de materie God is. Daarbij: in de bedoelde figuur zou de vierhoek onregelmatig moeten zijn en 't materialisme de kleinste zijde innemen, maar het is m. i. eigenlijk in 't geheel geen zijde, het is niets. Ik denk dat 't niet doenlijk is eene figuur uit te vinden ter

---

1) Verder: Entwurf einer philosophie der astronomie. Dritte vermehrte Auflage der Schrift: Der Kampf ums Dasein am Himmel. Günther, Leipzig 1882.

2) Reeds in het 1e hk: Darwinismus und Astronomie.

3) S. 360 (in XI: Beweg. und Empfindung der Materie).

4) S. VI (Vorrede).

Ook wordt S. 343—5 de „Vorstellung eines Anfangs aller Dinge" wèl bezien, maar m. i. niet opgelost, eer ter zijde gezet.

Digitized by Google

voorstelling eener geloofswaarheid: want het cirkelvlak stelt 't pantheisme ook niet goed voor, met God als 't middenpunt en de omtrek als universum, wijl 't heelal geen einde heeft noch zal hebben en een omtrek 't eindige aanduidt.

Men moet echter het boek van du Prel lezen om er de schoonheid en de stichtelijkheid van te kunnen erkennen en genieten. En het is ons een bewijs van de sedert eenige jaren reeds gevestigde meening: het darwinisme is niet schadelijk voor den (waren) godsdienst; Darwin zelf mag der teleologie soms Seitenhieben hebben toegediend, zijn stelsel wijst immer op een τελος der Natuur, en „wir haben also Kausalität und Zweckmässigkeit zu verbinden" [1]). — De Wet der natuur is de Wet van God, en „Wissenschaft hält es in dieser Hinsicht mit dem Evangelisten: Es ist leichter, dass Himmel und Erde vergehen, denn dass ein Titel vom Gesetz falle (Luk. XVI: 17)" [2]). De analogie van andere planeten en onze aarde staat ook in zoo verre vast bij du Prel, even als bij den soms vromen Flammarion, dat de „Bewohnbarkeit und somit Bewohnheit aller erhalteten Planeten, vielleicht auch des erhalteten Sonnen" [3]) buiten twijfel wordt gesteld. — Het heerschend beginsel is bij hem: „die Lehre Darwins" overgedragen op de Astronomie. „Als kern der theorie Darwins ist aber zu bezeichnen, die Entstehung des Zweckmässigen durch natürliche Auslese". Van eigenlijke *teelt*-keus kan bij sterren geen sprake zijn. Op voortreffelijke wijze nu heeft du Prel de zaken uiteengezet. Mij is geen boek bekend van de laatste jaren hetwelk meer den naar eenheid zoekenden geest bevredigt, en het is zelfs niet minder helder in betoogtrant dan bijv. de Psychology en de Alg. Grondstellingen van Spencer, de laatste pas in 't nederlandsch verschenen.

---

1) Du Prel S. 154. 2) S. 162.

3) S. 367. Du Prel, zou een orthodox zeggen, behoeft dit niet als een paradox voor te stellen, in de ooren klinkende van hem „die auf dem extremen Standpunkte ptolemaïsch-christlicher Weltanschauung steht" want „in het huis (des) Vaders zijn vele woningen" en de sterren zijn er goed voor, zoo goed als zonnen voor een hell

Digitized by Google

VI.

Slot.

1. Met opmerkzaamheid moet men waarnemen en studeeren. Dit is de Summa Summarum gewis van eene recente Verhandeling over „die Lehre der Aufmerksamkeit" [1]). Doch men zal het probleem van de verbinding tusschen God en wereld, geest en stof, nimmer volkomen oplossen, al ging de wijsheid der filosofen ook die van Salomo te boven. Nu nog moet men verklaren [2]): Tegenover de groote geestelijk-zedelijke vraagstukken van vroegere eeuwen staan ook wij „even verbijsterd als onze voorouders", al is dit te sterk uitgedrukt.

Inmiddels kan gezonde critiek niet worden uitgeoefend door een stuurman aan den wal, maar is de methode van 't hedendaagsch onderzoek die der empirie; de ervaring is de beste leermeesteres. Doch een verstandig mensch mag hieruit niet afleiden dat de critiek die waardeering moet zijn tevens niet mag zijn: afkeuring, met al den *schijn* van vitzucht. Hierbij leidt 't negative resultaat zachtkens aan tot een positief verkrijgen; en het betere is telkens de vijand van het goede. Evenmin als men de uitkomsten van Kuenen-Wellhausen, Baur, in hun schitterende capita kan wegcijferen op hun gebied, evenmin mag men de ouderwetsche Scheppingsleer (niet te verwarren met 't scheppingsbegrip überhaupt) handhaven tegenover de wel niet onfeilbare, maar in vergelijking van Genesis volstrekt niet erger feilbare, evolutietheorie. Het ware religieuse element, zelfs in deze twee „gereformeerde" momenten gesplitst: Souvereiniteit Gods en afhankelijkheid van den mensch (geen absoluut vrije wil) wordt door Darwin en Haeckel niet alleen niet aangetast, maar zelfs bevorderd, welk zielsverschil in die twee mannen ook mag zijn. En godsdienstvoorstellingen die niet in overeenstemming zijn met den hoogst mogelijken waarschijnlijkheidsgraad der kennis, mogen geen object van geloof meer zijn.

---

1) In der Psychologie des 18 Jahrhunderts, van Dr. D. Braunschweiger, Haache, Leipzig 1899. Deze studie is zeer fijn, en 't meest interessant is Kap. IV: Das physiologische correlat der Aufmerksamkeit.

2) Wetenschappelijke Bladen Febr. 1899, p. 225.

Digitized by Google

2. Door menigeen wordt de vraag naar de Eeuwigheid de belangrijkste geacht voor het individu. Diep onder die vraag, die tot bekommernis, angst, kan leiden, ligt eigenlijk vaak twijfel aan de goedheid en wijsheid van God.

Het geloof is en wordt rekbaar genoeg om zich aan allerlei wijsgeerige (of ook wel on-) stelsels te kunnen „aanpassen". Maar ik zie niet in dat de Kerk sterke impressie heeft gehad van de Oneindigheid en van de „Eeuwigheid" die achter ons ligt, bij al het sidderen voor de Oneindige Toekomst. Alleen of vooral bij Origenes, dien Vader aller ketterij, is een zucht te bespeuren om de oneindige variaties en overgangen in het Diesseits te laten voortduren in die van het Jenseits. En dan bij allen die eigenlijk Origenisten zijn (roomschen, Schleiermachianen, Scholten, leer d. Herv. Kerk e. a.). Doch dezen mogen zich afvragen, welke moeite het geeft voor de rede om, als men aan de hoogste levensontwikkeling op aarde [1]), den mensch, het „eeuwige" leven heeft toegekend, de lagere en laagste vormen maar te laten verdwijnen zonder meer. Als eene eeuwige evolutie toch der eene reeks individuen (menschen) in het Jenseits mogelijk ware, moest men, de lijn afdalende, vragen waar de grens is daar men halthouden mocht! Der eeuwige Gerechtigheid kan worden voldaan in de eliminatie — in 't O. T. voorgesteld door den ban — van elk zondig individu; maar de moeilijkheid der ontkenning van „de onsterfelijkheid der ziel" is waarlijk niet gelegen in het Wezen Gods, zoo ontzettend enorm groot dat millioenen zonnen en aarden Hem niet zouden kunnen heerlijker maken, maar in den angst voor den dood als voor het onbekende [2]). En in dien angst zien

1) Er is Continuïteit van het doode *in* het levende en omgekeerd. De „geloovigen" leggen den „levendmakenden Geest" al gemakkelijk in „het doode", maar zij vermoeden niet — cf. Dr. Mac Gillavry, de continuïteit van het doode en het levende, '98 — dat uitgedoofde zonnen en uitgebrande kraters en torren ook moesten herleven. — In anderen zin dan velen meenen is er herleving. Zonnen steken nieuwe zonnen aan, zich afschurende steenen veranderen in kleinere, dieren en menschen en planten komen terug in nakomelingen en in stekjes. Een nieuwe Hemel, telkens bij „gedeelten", komt er wel; eene nieuwe aarde ook: misschien wel zich door botsing met een komeet in 2 of 3 versplinterende.

2) Haeckel vergist zich echter als hij — der Monismus u. s. w. 1898, S. 17, 44 — 't grof materialisme voorstelt van de „Christelijke" opstandingsleer. De aanhanger daarvan zou zich kunnen beroepen op de immers juist thans zoo erkende macht van 't kiemvermogen (potentie), ook door Paulus 1 Cor. XV met nadruk aangewezen als

Digitized by Google

velen *het* bewijs voor wat bij een ieder in zijne „kerk" over het Jenseits is te berde gebracht.

3. De Rede kan zich bepalen tot wat geworden is en is [1]). De omhaal van Drummond (in: Natuurwetten in de geestelijke wereld etc.) was niet noodig om in te zien dat de „Geestelijke" Wereld evenzeer door Wet (Gedachte Gods) en Wetten (bijzondere uitingen) wordt beheerscht als de „materieele". Immers indien het oog maar „eenvoudig" is, ziet men rechtuit. In den strijd om het bestaan *moet* de zwakke ondergaan, maar als de liefde sterker is dan de haat, en naarmate zij dit is, wordt de haat de onderliggende partij, en evenzoo met gerechtigheid en andere deugden.

Verwerpen sommigen nog in de theologie de erkenning van de Suggestie als interpretatie van eenige „Wonderen", de toepassing, van de evolutieleer, op het recht wordt ook geducht [2]). Doch het Wereldrad wordt niet gedraaid door Lombroso, deze kijkt er slechts naar. De eischen der practijk komen het gezond verstand ten goede, en dit heeft eischen.

Pessimismus past in geen geval den volgeling van Jezus, die zijn Geest zijn' Vader beveelt. De „Vader in de Hemelen" is de „Vader" van het Universum [3]). De Satan (Nachtseite-Gottes) „schept" niet, maar vernielt, wat vernield worden *moet*. — Ook „de zichtbare" wereld (eigenlijk één met de Onzichtbare) is Gods Gebied.

IJzendoorn, 7 Juni 1899. J. R. v. Kooij.

---

de sleutel van 't raadsel, terwijl de Geest zijn macht grooter terugkrijgt. Evenwel mag niet worden voorbijgezien dat het syllogisme v. d. apostel daar op 't zelfde neerkomt als dit: ik geloof dat er spoken zijn, anderen en ik hebben zoo iets gezien, ergo zij zijn er. Van de verbazende psychologische moeilijkheden in Matth. XXVIII willen wij nu maar geen overzicht geven. Alle commentaren laten ons verlegen.

1) Dit is conform het nuchteren Mozaïsche: het geopenbaarde is den menschen gegeven.... Het verbod van „dooden vragen" is practisch.

2) Cf. Jelgersma, Beoefen. d. crimin. Anthropologie etc. 1894, p, 23. Wetensch. Bladen, Jan. 1899, p. 11—35.

3) In een verheven opvatting v. Kirchbach: Was lehrte Jesus? 1897. S. 23—27 is ἐν τοις οὐρανοις = in al wat ons omringt, in 't Universum. Filosofisch juister — en buddhistisch getint — dan als exegese.

Digitized by Google

BOEKBEOORDEELINGEN.

LOMAN'S nalatenschap, uitgegeven door DR. W. C. VAN MANEN en DR. H. U. MEYBOOM, hoogleeraren te Leiden en Groningen. I De brief aan de Galatiërs.

Te Groningen bij J. B. Wolters, 1899. *f* 2,90 203 blz.

Als Loman op onze vergaderingen te Amsterdam het woord had, hoe luisterden wij allen met eerbied en aandacht! Vooruit reeds wisten wij, dat wij van dezen hoogleeraar iets leeren zouden. Niet minder is zulks thans het geval, nu hij tot ons spreekt, ook nadat hij van ons is heengegaan. Wij hebben voor ons het eerste deel van zijn schriftelijke nalatenschap, waarvan de titel aan het hoofd van dit opstel is afgedrukt. Wel mogen wij den hoogleeraren van Manen en Meyboom voor de bezorging dezer uitgave dankbaar zijn, vooral niet minder ook Dr. J. G. Boekenoogen, die blijkens het „woord ter inleiding" in dezen arbeid, althans wat dit eerste deel betreft, het leeuwendeel heeft gehad.

Een enkele blik op het thans voor ons liggende, veelomvattende werk doet ons onwillekeurig terugdenken aan het verleden. Wie der ouderen herinnert zich niet de dagen van Scholten's „Inleiding 1856", toen de brief aan de Galatiërs in slechts enkele bladzijden kon worden afgehandeld? Zelfs anno 1875, toen Hilgenfeld's „Einleitung" voor de eerste maal verscheen, was het nog niet veel anders. Daar kwam Pierson anno 1878 in zijn „de bergrede" zonder evenwel Bauer's naam

Digitized by Google

te noemen ons diens twijfelingen aan de echtheid van dezen hoofdbrief van Paulus te binnen brengen. Van andere zijde was in die dagen reeds meer dan eenmaal de wenschelijkheid van een herziening der Paulinische kritiek te kennen gegeven, totdat eindelijk in 1882 de hoogleeraar Loman door zijn welbekende „Quaestiones Paulinae" tot niet geringe verbazing van velen, maar toch ook met instemming van anderen, tot een doortastende revolutie op dit gebied het sein gaf en den zoo langen tijd versmaden Bruno Bauer ten volle in zijn eer herstelde. Allen herinneren wij ons de groote belangstelling, waarmede in die dagen de verschijning van een nieuw opstel van Loman's hand telkenmale begroet werd. Wel was aanvankelijk heftig, soms van verschillende zijden, de tegenstand, toch al spoedig begon men, vooral ten onzent, in den nieuwen kring van denkbeelden zich te huis te gevoelen. Felle bestrijders werden veranderd in krachtige medewerkers. Dan, helaas, het was den geëerden schrijver niet vergund nog bij zijn leven zijn arbeid voltooid te zien. Sinds 1886 was tot veler leedwezen van „Quaestiones Paulinae" geen sprake meer. Wel mogen wij met dankbaarheid gewagen van de uitnemende wijze, waarop mannen als Steck en van Manen, de eerste in zijn „der Galaterbrief" 1888, de laatste in zijn „Paulus I—III" 1890—1896, het werk van hunnen voorganger hebben voortgezet en zelfs ook tot andere Paulinische hoofdbrieven in zijn geest hebben uitgebreid, toch — wie zal het ons ten kwade duiden? — wij misten maar noode den arbeid van Loman, en dat niet alleen om de zoo geheel eigenaardige manier, waarop deze geleerde in zijn kritiek te werk ging, maar vooral ook, omdat wij de hoop mochten koesteren, dat nu ook de oorsprong van het Paulinisme door hem in verband zou worden gebracht met de bijzondere, hem schier alleen eigene, opvatting van het eerste ontstaan des Christendoms.

Aan dit verlangen naar Loman's eigen arbeid is thans voldaan. Wij hebben als opus posthumum voor ons zijn „de brief aan de Galatiërs". Hoogst waarschijnlijk was het manuscript, waarnaar de uitgave geschied is, niet van des hoogleeraars handteekening voorzien. Toch, — al waren ook de namen van de bezorgers dezer uitgave niet reeds een meer dan voldoende borg, — aan de echtheid van het werk behoeft niet

Digitized by Google

te worden getwijfeld. Aan een negentiende-eeuwsche herhaling van tweede-eeuwsche stoutigheden valt niet te denken. Hoe duidelijk herkennen we Loman's woord! Als in de „Quaestiones", zoo ook hier die zoo welbekende breedsprakigheid. Maar, haast ik mij er aan toe te voegen, niet eene, die in een vloed van woorden zich lucht geeft, veeleer een volheid van ideeën, die zich met zekere moeite een weg schijnt te banen en somwijlen den lezer noodzaakt een volzin tot tweedriemalen toe te herhalen, voor men de vaste zekerheid heeft de bedoeling des schrijvers, den gang der gedachtenreeks goed te hebben gevat. Als in de „Quaestiones", zoo ook hier tal van treffende grepen uit de vroegere en latere geschiedenis der historische kritiek. Ook hier, nu eens dat eigenaardige weifelen, dat zoeken naar den achtergrond der verschijnselen, zoodat wij den auteur als het ware volgen kunnen in zijn wikken en wegen, bezorgd als hij is te veel te verwerpen of ook al te bevestigend zich uit te spreken, maar dan ook wederom op andere punten die groote verzekerdheid en vaste bewustheid den waren weg gevonden te hebben, die u zoo aangenaam aandoen en onwillekeurig u een groot vertrouwen inboezemen op zijn leiding door het nevelachtig verleden. En eindelijk, evenals daar, ontgaat ons ook hier niet die fijne ironie, die somwijlen zich uitspreekt in zijn altijd zoo uiterst humane polemiek.

Heeft de redactie van dit tijdschrift mij uitgenoodigd dit werk van den hoogleeraar bij het Theologisch publiek in te leiden, gaarne kwijt ik mij van die eervolle opdracht. Aan den lezer verblijve de beslissing, of het mij gelukt is zulks te doen op een dezen auteur waardige wijze. Allereerst zij dan medegedeeld, wat door Loman ons hier wordt aangeboden en welke de gang is van zijn betoog.

Met verwijzing naar zijn „Quaestiones Paulinae", die slechts een voorbereidend karakter droegen, herinnert onze auteur in zijn „Inleiding" (bl. 1—13) nogmaals aan de noodzakelijkheid van een vernieuwd onderzoek en stelt hij tevens de moeilijkheid daarvan in het licht. Die noodzakelijkheid wordt vooral gebaseerd op het feit, dat reeds oudtijds de opname van dezen brief in den Kanon door verschillende partijen zoo fel werd bestreden en niet minder op het algemeen door ons erkende

Digitized by Google

verschijnsel, dat zulk een groot aantal van die oud-Christelijke geschriften blijkbaar een pseudepigraphisch karakter vertoont. De moeilijkheid van het onderzoek is hierin gelegen, dat wij zoo bitter weinig gegevens hebben, die als toetssteen kunnen dienen, ten deele ook in de onwillekeurige neiging om al wat wij tegenstrijdigs en exceptioneels in den Paulus der brieven ontdekken eenvoudig toeteschrijven aan het eigenaardig karakter van den oudchristelijken tijd. Mag dit ons van een vernieuwd onderzoek niet terughouden, en zijn wij daarbij aangewezen op den brief zelven, de vraag kan dan geen andere zijn dan deze, of de auteur van den brief identisch is met den persoon, in wiens naam hij optreedt, m. a. w., of deze brief in zich zelven de kenmerken van echtheid of onechtheid draagt. Was het in de „Quaestiones Paulinae" nog slechts om de z. g. n. argumenten externa te doen, thans komen de argumenta interna aan de orde. Overigens zij hier opgemerkt, hoe reeds die eerste bladzijden zoo duidelijk doen zien, wat wij trouwens allen reeds wisten, dat Loman's kritiek in het minst niet voortvloeit uit frivole ontkenningszucht, maar voortdurend gedragen wordt door een geest van vroomheid en waarheidszin.

Wat nu de in dit werk tegen de echtheid van den brief aan de Galatiërs ingebrachte bezwaren betreft, reeds a priori kunnen wij verwachten veel daaronder te zullen ontmoeten, wat door Bruno Bauer en Steck ons reeds onder de oogen werd gebracht. Toch zouden wij ons zeer bedriegen, indien wij ook maar eenigszins meenen mochten, dat een vernieuwde behandeling van het onderwerp overbodig kon worden geacht. Integendeel. Niet alleen worden door onzen auteur hier en daar nieuwe gezichtspunten geopend, maar het voornamelijk door Steck met lofwaardige duidelijkheid gegevene wordt door Loman's nadere toelichting in zulk een helder licht geplaatst, dat aan alle aarzeling of onzekerheid, zoo die nog mocht zijn overgebleven, voorgoed een einde komt, om plaats te maken voor de meest krachtige overtuiging.

De verschillende bedenkingen tegen de echtheid van den brief worden door Loman in vijf rubrieken gerangschikt en tot vijf „hoofdvragen" teruggebracht. Vandaar de even zoovele afdeelingen, waarin het werk gesplitst is. Achtereenvolgens

Digitized by Google

komen ter sprake: 1e de eigenaardig epistolaire vorm van dit geschrift; 2e de bestemming van den brief als aan de Galatiërs gericht; 3e de betrekking van den schrijver tot de lezers; 4e zijn betrekking tot de oudste christelijke gemeenten en de stichters van deze; 5e het dogmatisch standpunt van den brief. Nog een zesde afdeeling zon gehandeld hebben over den tijd en de omstandigheden, waarin de auteur van den brief geleefd moet hebben, maar het is den hoogleeraar niet vergund geweest ook deze te voltooien. Met een „aanhangsel", nog tot de vijfde afdeeling behoorende, wordt het geheel besloten.

Reeds de behandeling van het eerste der genoemde punten (bl. 14—42) trekt en verdient in hooge mate onze aandacht. Door een nauwkeurige beschouwing niet alleen van „adres en opschrift" maar ook van „slot en onderschrift" en van „andere eigenaardigheden tot den epistolairen vorm behoorende" toont Loman ons aan, dat wij hier niet met een werkelijken brief, maar met „een brief in schijn" te doen hebben. Niet alleen dat het adres afwijkt van den bij Grieken en Romeinen gebruikelijken vorm, maar in een zeer scherpzinnig betoog stelt Loman in het licht, dat die eigenaardig christelijke briefvorm moeilijk gedacht kan worden als reeds anno 40 te hebben bestaan, noch ook als door Paulus met opzet voor de Galatiërs in het leven geroepen. Een zorgvuldige ontleding van adresvorm en begroetingsformule alsmede van de aan het slot voorkomende, aan homiletisch gebruik ontleende, christelijke groetenis (6, 18) brengt Loman tot het resultaat, dat dit document reeds daardoor gestempeld wordt „tot een exemplaar van het genus fictitium et pseudepigraphum, hetwelk in de oud-christelijke letterkunde zoo rijk vertegenwoordigd is." Ook aan het ἴδετε πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί (6, 11) wordt een onwedersprekelijk bewijs van onechtheid ontleend.

In dit alles is niets nieuws. Op uitnemende wijze hadden ook reeds Steck en van Manen, de laatste voor Rom. en Kor., hierop opmerkzaam gemaakt. Maar wat hier vooral onze aandacht verdient is dit, dat, voor zoover mij althans bekend is, nooit iemand zoo diep op dit onderwerp, het epistolair karakter van een deel der N. T. geschriften, is ingegaan als Loman. Ik denk aan zijn in dit verband voorkomende interessante beschouwing van het door den Galatenbrief vertegenwoordigde

Digitized by Google

genre nevens den analogen kunstvorm in de profane Grieksche oudheid. In aansluiting aan wat wij daaromtrent door Loman reeds vroeger vernamen (Theol. Tijdschr. 1886 bl. 105 sqq.), ontvangen wij hier een aardig kijkje op de tweede-eeuwsche manier om pseudepigraphische geschriften te vervaardigen, en wel bepaaldelijk in epistolairen vorm. De brief, zoo wordt ons herinnerd, was in den eersten christelijken tijd niet alleen „middel van onmiddellijk verkeer" maar ook „een veel gebruikt en zeer geliefd genre van litterarische kunst". Fictie was daarbij „het gereede en zonder gewetensbezwaar aangewende middel". Het doel is verschillend. Bij de profanen was het alleen „kunstsmaak", bij de Christenen „kerkelijk godsdienstige ernst". Hierop meer bijzonder tot de christelijke epistolographie zich bepalende, herinnert Loman, dat er in den aanvang der tweede eeuw geen kennis meer bestond der christelijke oudheid. Eerst later ontstond er behoefte aan oude documenten. Volkomen ter goeder trouw, werd toen wat men waarheid achtte als Christus-woord of als apostolisch uitgesproken. Ten slotte tracht Loman de verhouding te bepalen, waarin deze christelijke epistolographie staat tot andere soorten van oudchristelijke litteratuur, met name tot de Apocalypsen en die welke als Evangeliën en Acta bekend zijn. Opmerkende, dat in Justinus' tijd geen epistelen maar alleen Evangeliën in kerkelijk gebruik waren opgenomen, twintig jaren later daarentegen tijdens Dionysius van Korinthe een tamelijk uitgebreide epistolaire litteratuur met vele vervalschingen aanwezig schijnt te zijn, komt Loman tot de conclusie, niet alleen, dat en gros genomen de epistolaire litteratuur het laatst ontstaan is, maar in het algemeen „al onze Canonische en Deuterocanonische epistelen in het belang der catholieke beweging zijn vervaardigd, deels met, deels zonder apostolische benaming" (bl. 41). Zij zijn te beschouwen „als de ideale typen voor de bisschoppelijke mandamenten der tweede eeuw. Het zijn de roepstemmen der apostolische mannen, sprekende nadat zij gestorven waren tot de Christelijke gemeenten, die het oude Joodsche standpunt voor dat van het Catholicisme moesten verruilen" (bl. 42).

Mocht iemand nu meenen, dat de hoogleeraar geen recht heeft, op grond van deze zijn beschouwing over karakter en

Digitized by Google

oorsprong der oud-christelijke epistolographie, aan den brief aan de Galatiërs de echtheid te ontzeggen, hij bedenke, dat de onechtheid onafhankelijk van deze beschouwing reeds te voren was aangetoond, en het met deze laatste alleen hierom te doen is den reeds als onecht erkenden brief de hem toekomende plaats te doen innemen en hem in zijn waar karakter te leeren kennen.

In de tweede afdeeling (bl. 43—81) komt de bestemming van onzen brief ter sprake, zooals deze gericht heet te zijn „aan de gemeenten van Galatië". Bekend is de quaestie, of met dit „Galatië" de aldus genoemde landstreek in engeren zin bedoeld wordt, dan wel de Romeinsche provincie van dien naam. Loman, schoon zelf van het eerste gevoelen, toont aan, dat, hoe men ook over dit moeilijke vraagstuk oordeele, in ieder geval die bestemming „voor de Galatiërs" nooit anders dan fictie kan zijn. Bij onderstelling der echtheid komt men in beide gevallen in strijd met de in Acta ons bewaarde traditie omtrent de eerste prediking van het Evangelie in die streken. Hoe men toch denke over den auteur der Acta, onmogelijk kon hij den gang van zaken zoo hebben voorgesteld, als hij feitelijk gedaan heeft, indien hij den brief aan de Galatiërs als een werkelijk van Paulus afkomstig geschrift gekend en erkend had.

De hoogleeraar doet verder opmerken, dat blijkens dezen brief aan een oorspronkelijk heidenschen volksstam door Paulus een door en door antinomistisch Evangelie gebracht wordt, niet omdat de omstandigheden onwillekeurig daartoe leidden (zooals ten onrechte door Holsten in Gal. 2, 9 uit Acta wordt ingelegd), maar omdat deze apostel door Gods genade van meet af geen ander arbeidsveld erkennen kan of wil. Dit laatste nu, meent Loman, laat zich anno 50 van onze jaartelling onder toenmalige Christenen niet denken. Het is blijkbaar een verdichting, een antedateering van na-apostolische denkbeelden en feiten naar het apostolisch tijdvak, waardoor voor het goed recht van deze bewijs wordt gezocht.

Dat wij bij die opgegeven bestemming aan niets dan verdichting te denken hebben, zal verder blijken uit de Gal. 4, 13—20 voorkomende „quasi onwillekeurige opwellingen", die volkomen onnatuurlijk worden, zoodra wij ons te binnen bren-

Digitized by Google

gen, dat dit door Holsten z. g. n. „Liebesverhältniss" tot tal van gemeenten zich uitstrekt. Daarbij komen dan nog allerlei tegenstrijdigheden, zoowel in den zich Paulus noemenden schrijver, als bij de Galatische lezers. Hoe te verklaren, dat de bewoners van het verre Heidenland dezen Paulus „als Jezus Christus" ontvangen? Vanwaar kwam het, dat diezelfde Heidenen kort daarop de circumcisie zich lieten welgevallen? Hoe bij die ruwe Kelten den aanleg zich te denken om al de theologische spitsvondigheden te verstaan, waarvan deze brief overvloeit? In dit alles is geen werkelijkheid. Die „Galatiërs" hebben handen noch voeten. De brief is eenvoudig nooit een brief geweest. Geboren Heidenen wil deze Paulus wapenen tegen Joodsche ijveraars, maar de wijze waarop de ware schrijver zulks doet „bewijst duidelijk, dat hij met menschen te doen heeft, die theoretisch en practisch met de wet vertrouwd waren en van het Joodsch-Christendom tot het pneumatische standpunt moesten worden opgevoerd" (bl. 73).

Aan het slot van deze afdeeling maakt Loman nog melding van Montanistische woelingen die anno 193 in Galatië hebben plaats gehad. In een daarover handelend, door Eusebius ons bewaard, schrijven van zekeren anonymus wordt van den Galatenbrief geen gewag gemaakt, al kon ook de vermelding daarvan van belang worden geacht voor den ons onbekenden auteur. Loman wil dit silentium hieraan hebben toegeschreven, „dat de Catholieken met zulk een stuk dubbel voorzichtig moesten zijn juist in Galatië, waar het gebruik van zulk een ondergeschoven geschrift eer dan elders kon gewraakt worden" (bl. 81).

Moet alzoo de in dezen brief aangegeven bestemming als een fictie beschouwd worden, in de derde afdeeling (bl. 81—105) weet onze bekwame archaeoloog ook nog op andere sporen van verdichting ons opmerkzaam te maken. Hier geldt het „de uitspraken des auteurs over zijn vroegere en tegenwoordige verhouding tot zijn lezers". Door verschillende, respectievelijk aan Cap. I en aan Cap. III en IV ontleende, voorbeelden toont Loman aan, dat die uitspraken geenszins het karakter dragen van onmiddellijke ontboezemingen omtrent persoonlijke ervaringen en aandoeningen, maar door hun tegenstrijdigheden als gefingeerde situatiën openbaar worden. Vandaar dan ook

Digitized by Google

de groote moeilijkheden, die deze plaatsen den exegeten veroorzaakt hebben. De Paulus en de Galatiërs, die hier voorkomen, zijn geen concrete personen maar abstractiën en schijngestalten. De betrekking, waarin zij tot elkander staan, is een gefingeerde. Is alzoo dit geschrift als missive van den apostel zelven volkomen onverstaanbaar, geheel anders wordt het, zoodra wij den brief ons denken als ontstaan in den tijd van Justinus en Marcion. Hij wordt dan doorzichtig en begrijpelijk.

Om uit het vele, dat hier ter sprake wordt gebracht, toch iets te noemen, treffend is vooral de in dit verband door Loman gegeven verklaring van het veel besproken den commentatoren zooveel moeite barende δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς (Gal. 4, 13). Niet alleen de ἀσθένεια zelve maar ook de accusativus komt ten volle tot zijn recht. „De moeilijkheden, die wij bij de interpretatie ontmoeten", zegt de hoogleeraar naar waarheid, en ook voor andere plaatsen dan deze is dit van toepassing, „hebben haren grond in de omstandigheid, dat de auteur de abstracte waarheid, die hij wilde aanbevelen, moest brengen in een concreten vorm, die hij voor zijne fictie noodig had". (bl. 89). Opmerking verdient niet minder Loman's aanwijzing, hoe het vroeger reeds als onnatuurlijk gekenschetste, zoo door en door pathetische stuk Gal. 4, 13—20 in vs. 21 tot onze groote verbazing uitloopt op de meest spitsvondige dialectiek. Dien plotselingen overgang kunnen wij alleen waardeeren, „als wij den waren auteur weten te onderscheiden van den oud-apostel, in wiens gewaad hij zich heeft vermomd". Aan het slot van geheel dit betoog tracht Loman, bij wijze van proef op de som, aan te toonen, dat het Holsten niet is gelukt om, uitgaande van de echtheidshypothese, al die hier genoemde bezwaren langs exegetischen weg te boven te komen. Ook de door Holsten gegeven voorstelling kan niets anders aanbieden dan „een allervreemdsten staat van zaken, een allerwonderlijkste werkelijkheid", die naar Loman's oordeel een ernstige instantie tegen de echtheid zijn.

In de vierde afdeeling (bl. 106—148) komt de vraag aan de orde, in welke betrekking de briefschrijver gedacht moet worden tot de oudste christelijke gemeenten en hare apostolische stichters. Moeten wij hier alle licht ontvangen uit de

Digitized by Google

wijze, waarop onze auteur zich uitlaat over zijn bekeering, over de samenkomst met de apostelen te Jeruzalem en over het conflict te Antiochië, Loman doet ons zien, dat, welke pogingen door Holsten ook zijn aangewend om ten aanzien van deze feiten en hun onderling verband tot een ook maar eenigszins bevredigende voorstelling te komen, alles hier afstuit op onoplosbare tegenstrijdigheden. Terwijl die bekeering als een inwerking van goddelijke ingeving wordt voorgesteld, tengevolge van welke van meet af aan alle contact met vroegere apostelen vermeden moet worden, zien wij toch denzelfden Paulus later met dat exclusivisme breken. Wat Gal. II ons verhaald wordt van het samenzijn te Jeruzalem en het schier onmiddellijk daarop gevolgde conflict te Antiochië, is in onverzoenlijken strijd met wat ons Gal. I wordt medegedeeld omtrent den tegenover de Urapostelen aan te nemen houding. Wij hebben alzoo in dezen schrijver geen „verslaggever van door hem beleefde zaken" te erkennen. Wat de in dezen brief voorkomende chronologische data betreft, de drie jaren in Arabie, en de 14 jaren die na zijn verblijf te Damascus verliepen, ook zij brengen ons niets verder. Blijkbaar zijn zij door den schrijver, de eerste aan Act. 9, 23, de laatste aan 2 Cor. 12, 2 ontleend. Inzonderheid is het de houding door den schrijver tegenover de Urapostelen aangenomen, die dit geschrift tot een raadsel maakt, zoolang wij den auteur als een tijdgenoot van dezen beschouwen. Hoe zullen wij het conflict te Antiochië rijmen met wat kort te voren omtrent de κοινωνία tusschen Paulus en zijn ambtgenooten is medegedeeld? Aan die goede verstandhouding mogen wij niet tornen. De plotselinge omkeer van Petrus en vooral niet minder de houding van Jacobus is ten eenemale onbegrijpelijk. Geheel anders daarentegen wordt de zaak, als men deze beide eerste hoofdstukken leest als voortbrengselen van later datum. Dan toch verkrijgt men het recht om de hier zoo tastbaar aanwezige tegenspraak te verklaren uit de kwalijk gelukte vereenzelviging van den waren auteur met den gewaanden. Nu staat de ware door God geroepen apostel tegenover zijn voorgangers, die deels ontzien, maar, getuige de bittere ironie in het στύλοι gelegen, deels ook gehekeld worden.

Ten slotte toont Loman aan, dat al die in den Galatenbrief

Digitized by Google

voorkomende historische bestanddeelen in de Acta hun bron hebben. Wel heeft de auteur zijn voorganger Lukas gecorrigeerd, doch slechts wat de nuances betreft. In hoofdzaak blijft hij van hem afhankelijk. Het verschil is hierin gelegen, dat, terwijl Jacobus in de Acta allerlei concessies doet, waarin hij door Paulus ad Rom. et Cor. nog min of meer gevolgd wordt, de Paulus ad Gal. daarvan volstrekt niet weten wil. Uiterst voorzichtig en fijn berekend is de wijze, waarop Paulus ad Gal. bij deze zijn alteratie van Acta te werk gaat. Daar is Paulus de ondergeschikte, de mindere. Hier daarentegen is Paulus de apostel bij uitnemendheid tegenover *οἱ δοκοῦντες*, die daar de hoofdrol spelen. „Door onderscheiding van het goddelijk evangelie zelf van zijn menschelijke dragers", zoo besluit Loman bl. 144, gelukte het hem den band met het oude apostolaat vast te houden zonder het Judaïsme der *στύλοι*, dat immers niet meer was dan uit vrees geboren inconsequentie, te aanvaarden". Al de ten tooneele gevoerde personen zijn alzoo niet anders dan „belichaamde begrippen en richtingen, homines ex machina, dramatis ecclesiastici personae" (bl. 146).

Wij komen thans tot de vijfde en laatste afdeeling (bl. 149—185). Hier is het de dogmatische achtergrond van den brief, die ons bezighoudt. Loman toont aan, dat de theologische atmospheer, waarin de auteur zich beweegt, met de kerkelijke traditie, die dezen brief aan Paulus zelven toekent, in strijd is, en op lateren leeftijd wijst. Na in het algemeen ten aanzien der beide eerste hoofdstukken te hebben opgemerkt, dat het historische van de daar voorkomende mededeelingen niet in den inhoud maar alleen in den vorm is gelegen, dat evenals in Joh. 3 zoo ook hier het verhaal ongemerkt in bespiegeling overgaat, zijn het voornamelijk drie punten, die ons onder de aandacht worden gebracht.

Het eerste betreft het in de plechtige aanvangswoorden Gal. 1, 1 voorkomende bovenmenschelijke apostolaat, dat: *ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδε δι' ἀνδρώπου*. Reeds hier staan wij tegenover gefingeerde werkelijkheid. Reeds die eerste woorden behelzen een geloofsartikel. Over het apostolaat is nagedacht en gestreden. In nauw verband hiermede treffen wij ook reeds aan de voorstelling van het absoluut goddelijk karakter van Jezus Christus. Zijn menschelijke persoonlijkheid is geheel en

Digitized by Google

al opgegaan in de goddelijke waardigheid van den Christus. Het apostolaat van zijn eigenlijke jongeren heeft geen wezenlijke waarde. Ook het onderwijs van Jezus voor zijn opstanding is volstrekt niet de normale leer. Ziedaar een kring van gedachten, dien wij moeilijk ons kunnen voorstellen in een tijd, toen die jongeren nog leefden en met Paulus omgang hadden. Wij mogen daaruit besluiten, dat de schrijver van Gal. I en II tot een veel later tijdperk van dogmatische ontwikkeling behoorde.

Het tweede punt heeft betrekking op het opstandingsgeloof. Loman gaat hier uit van die merkwaardige en, voor zoover mij bekend is, tot dusverre nog maar door weinigen gedeelde beschouwing, die ons uit zijn Gidsartikel van 1888 bekend is en hier een niet ongewenschte en, mogen wij er aan toevoegen, alleszins duidelijke toelichting erlangt. In het kort komt zij hierop neder. Ook het opstandingsgeloof heeft, wat zijn karakter betreft, verschillende phasen doorleefd. In zijn oudsten vorm is het nog zuiver Joodsch. Het neemt in de eschatologische verwachtingen slechts een ondergeschikte plaats in. Niet de Messias staat op uit de dooden. Zulks doen de vromen, die in het geloof aan zijn verschijning het leven lieten. Eerst later wordt het anders. „Het geloof aan de opstanding van den Messias" zoo heet het bl. 166 met Loman's eigen woorden, „kon eerst ontstaan, nadat de behoefte was gevoeld aan de vervanging van het oudere door het nieuwere Messiasbegrip. Volgens het oudere verschijnt de Messias onmiddellijk uit den hemel, om dan ook de nieuwe orde van zaken, het hemelrijk op aarde te stichten. Volgens het nieuwe begrip is aan deze hemelsche verschijning de aardsche verschijning van den Messias als een uit een vrouw geborene godszoon voorafgegaan". De oorsprong van dit echte geloof in Jezus' opstanding moet derhalve gezocht worden in de symboliseering van de hierboven vermelde verandering in de opvatting van het Messiasbegrip. Het is „het product eener kerkelijke partij, die zich eerst vormen kon, nadat het geloof der oude Messiasgemeente door den loop der wereldgebeurtenissen was veroordeeld geworden" (bl. 170). Alzoo eerst na Barcochba. Toch meent Loman uit het „Galilea" van Matth. 28, dat ook Brandt en Alb. Réville niet loslaat, te mogen afleiden, dat de eerste

Digitized by Google

kiemen van een geloof in de opstanding van Jezus zich reeds vroeger in de aloude Messias-gemeente geopenbaard zullen hebben, nl. als uiting van Apocalyptisch enthousiasme, hetzij dat dit enthousiasme zich in den vorm van hallucinaties vertoonde door den indruk van Jezus' persoon teweeggebracht, hetzij dat het verhaal van de Christophanie in Galilea oorspronkelijk niet anders was dan de plastische voorstelling van het geestelijk schouwen der enthousiastische, den Messias verwachtende Christenen van de eerste generatie. Hoe dit zij, van een „opgewekten Messias" kon toen nog geen sprake zijn en dat het opstandingsgeloof der allereerste Christenen reeds den vorm had van een „Jezus redivivus" is „allesbehalve zeker" (bl. 176). Ziedaar, naar ik meen, met getrouwheid weergegeven Loman's voorstelling omtrent karakter en oorsprong van het opstandingsgeloof, een voorstelling, die in weerwil van de door van Manen (Tijdspiegel 1888) en door mij (Theol. Tijdschr. 1895 bl. 475—477) daartegen ingebrachte bezwaren, toch nog altijd de aandacht en de toetsing verdient van allen, die met dit allerbelangrijkste vraagstuk zich bezighouden.

Daar nu in den brief aan de Galatiërs dit opstandingsgeloof niet alleen in optima forma voorkomt, maar blijkbaar ook als dogma zich reeds heeft vastgezet, daar het bovendien in nauwen samenhang met het goddelijk apostolaat, met de prediking van het evangelie aan de Heidenen, met de godheid van Christus en wat dies meer zij, een der hoofdpunten van het Paulinisme uitmaakt, meent Loman ook hierin een indicium te mogen erkennen, dat de schrijver van dien brief geen tijdgenoot der apostelen kan zijn geweest, maar tot heel wat later tijd gebracht moet worden.

Ten slotte worden wij in deze laatste afdeeling nog bij het feit bepaald, dat, evenals in het Johannesevangelie, zoo ook in onzen brief het Jodendom als een geheel overwonnen standpunt beschouwd wordt. Die, als onze auteur Gal. 1, 13, van zijn *ἀναστροφή ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ* gewaagt, kan onmogelijk behoord hebben tot den tijd van omstreeks het jaar 50, omdat een tot het Christendom zich bekeerende Jood van die dagen zich niet zoo kon uitdrukken. Immers hij bleef zich een Jood gevoelen. De diametrale tegenstelling van *Ἰουδαϊσμός* en *ἐκκλησία* bestond toen nog niet.

Digitized by Google

Wat eindelijk het hierboven reeds genoemde bij deze afdeeling nog behoorende „aanhangsel" betreft (bl. 186—203), de schrijver wil daarin nader doen uitkomen de Gal. 1, 1 bedoelde tegenstelling tusschen het goddelijke en het menschelijke apostolaat. Allereerst ontvangen wij een zorgvuldige en zeer lezenswaardige beschrijving van het welbekende Joodsche apostolaat in de diaspora. Onze auteur toont dan verder aan, dat, wat wij gewoonlijk, steunende op de evangeliën, het apostolaat plegen te noemen, volstrekt niet van „onbetwistbaar christelijken oorsprong" is en ook niet van „zuiver onstoffelijken en geestelijk godsdienstigen aard". Het z. g. n. Christelijk apostolaat heeft zich rechtstreeks uit dat Joodsche der diaspora ontwikkeld. De daaromtrent in onze Evangeliën voorkomende beschouwing heeft tot achtergrond de vereenzelviging van den Galileeschen leeraar met den Heer der gemeente en is mitsdien onhistorisch. Evenals de apostelen der diaspora, waren ook onze oud-apostelen feitelijk „afgevaardigden van en naar Jeruzalem, m. a. w. zaakgelastigden om de gemeenschap tusschen de verstrooide geloovigen te onderhouden en tevens de Messiasgemeente uit te breiden" (bl. 196). In het oog der latere Christenen was de opvatting dier apostelen niets meer of minder dan een sarkisch Christendom. Eerst tusschen 70 en 130 begon men zich van het Joodsch-nationale te zuiveren en werd om zoo te zeggen het ware en echte Christendom geboren.

Ten slotte geeft Loman hier eenige „vingerwijzingen" omtrent de geschiedenis van dat alleroudste Christendom of Messianisme, zooals wij dat vóór 70, in het woelige tijdperk, dat aan den Joodschen oorlog voorafging, in Palestina ons te denken hebben. Het is ons, als zien wij Loman met het oog zijns geestes, met zijn rijke maar toch altijd in toom gehouden phantasie, staren op dat ver verleden, trachtende de nevelen door te breken. Dat wij hier tal van vragen, maar niet altijd een beslissend afgerond antwoord ontvangen, wien zal het verwonderen? Het doel van dit aanhangsel is bereikt, als de lezer ook daarvan den indruk ontvangt, dat de brief aan de Galatiërs in een tijd moet geschreven zijn, toen dat oorspronkelijke, nog geheel en al Joodsche, Christendom met zijn door menschen gezonden apostelen reeds sinds langen tijd voorbij was.

Digitized by Google

Heb ik hiermede, voor zoover dit in enkele bladzijden geschieden kon, een overzicht gegeven van den inhoud van het voor ons liggende werk, ik mag mij, vertrouw ik, ontslagen rekenen van elke poging om de groote beteekenis van wat hier ons wordt aangeboden in het licht te stellen. Trouwens hierover kan geen verschil bestaan. Een werk van Loman behoeft, wat zijn wetenschappelijk gehalte betreft, niet geprezen te worden. De vraag kan alleen zijn, welken invloed de hier voor de niet-authenticiteit van den Galatenbrief of voor het eerst aangebrachte of breeder dan elders ontwikkelde argumenten op het oordeel van den in deze quaestie belangstellenden lezer zullen uitoefenen. Nu moet, dunkt mij, één van deze twee zich voordoen. Of de indruk is van dien aard, dat wij gemakkelijk en gaarne door dezen gids ons laten overtuigen, en in dat geval verheugen wij er ons over, dat de aanvankelijk reeds verkregen meening nu in sterke mate bevorderd is geworden. Of, wij kunnen ons niet ontveinzen, dat wij, in weerwil van het door Loman geleverde betoog, toch nog altijd onze bezwaren en bedenkingen hebben, maar dan ook moeten wij ons verplicht rekenen, voor zoover dit geacht kan worden op onzen weg te liggen en mitsdien van ons verwacht mag worden, niet het stilzwijgen te bewaren maar openlijk met opgave van redenen die bezwaren te uiten. Wat mij aangaat, ik zou zoo zeggen, dat de zaak van den Galatenbrief wat zijn authenticiteit betreft, nu wel gerekend mag worden beslist te zijn, en een verdere behandeling daarvan voor overbodig moet worden gehouden. Intusschen, niet alleen in ons vaderland maar ook daarbuiten, niet alleen onder orthodoxen, maar ook onder modernen, zullen niet weinigen gevonden worden, die ook na nauwgezette kennisneming van Loman's arbeid anders blijven oordeelen. Welnu, laat ons hopen, dat zij niet zullen achterblijven. Met kracht van argumenten worde weldra ons aangewezen, waar nu eigenlijk de fout schuilt in Loman's redeneering, welk het punt is, waar deze gids ons op verkeerde wegen brengt. Het gaat toch niet aan louter zich te bepalen tot het roemen in de uitnemende gaven en talenten van den ontslapen geleerde. De grootste hulde, die wij hem brengen kunnen, zal wel deze zijn, dat zijn arbeid aan de meest zorgvuldige kritiek wordt onderworpen met dienzelfden

Digitized by Google

zin voor waarheid en werkelijkheid, dien wij in hem steeds hebben liefgehad.

Ten besluite van deze aankondiging van Loman's werk en als ter inleiding van het debat, dat wij mogen te gemoet zien, zij het mij vergund nog een tweetal opmerkingen aan het reeds gegevene toetevoegen.

1. Het zal den lezer van Loman's werk niet ontgaan, en blijkt zelfs reeds uit het hierboven gegeven overzicht van den inhoud, dat de hoogleeraar meermalen, maar inzonderheid in zijn laatste hoofdstuk in zijn bewijsvoering uitgaat van die eigenaardige opvatting van het ontstaan en de eerste ontwikkeling van het Christendom, die hij zich langzamerhand in den loop der jaren gevormd heeft. Met opzet herinner ik hieraan, omdat dit, — en tot op zekere hoogte terecht — een wapen zou kunnen zijn in de hand der bestrijders om op een zwakke zijde van Loman's betoog opmerkzaam te maken en ten onrechte daarop alle nadruk te doen vallen. Gaat het wel aan, zoo zou men kunnen vragen, eerst zich een voorstelling te maken van den gang der dogmatische ontwikkeling, om dan daarna, en tevens daarnaar, den tijd van ontstaan der geschriften vasttestellen, die immers mede moeten dienen om omtrent dien dogmatischen ontwikkelingsgang ons intelichten? Wie voelt niet, dat wij hier als in een cirkel ons voortbewegen? Maar juist daarom zal het goed zijn bij tijds dit wapen der tegenpartij afhandig te maken door deze twee ons wel te herinneren: Vooreerst, dat de zooeven genoemde op zich zelve zeer juiste opmerking waarlijk niet geldt voor *alle* door Loman in zijn betoog aangevoerde argumenten, met name niet van die, welke b. v. aan het epistolair karakter van den brief, aan de bestemming van dezen ontleend, in de eerste afdeelingen van zijn werk ons tegenkomen. Ten tweede, dat, zal een eventueele bestrijding ook maar iets beteekenen en werkelijk als zoodanig kunnen worden aangemerkt, zij allereerst tegen argumenten van de laatst genoemde rubrieken gericht behoort te zijn. Wat die andere argumenten betreft, voor hen, die reeds geheel of gedeeltelijk voor Loman's gevoelen gewonnen waren, is hun waarde voornamelijk hierin gelegen, dat zij deels als proef op de som in de reeds verkregen overtuiging ons versterken kunnen, deels ons helpen om de plaats te be-

Digitized by Google

palen, die de reeds als niet-authentiek erkende brief in het geheel van den ontwikkelingsgang heeft intenemen.

2. Reeds merkten wij op, dat Loman in dit werk de quaestie omtrent den Galatenbrief meermalen in verband brengt met die omtrent het ontstaan en de ontwikkeling van het oudste Christendom en dan ook daarover met voorliefde uitweidt. Trouwens, hoe kon het ook anders? Loman zou Loman niet zijn, indien hij van dit probleem, dat de liefde van zijn hart had en waaraan bij slot van rekening al zijn andere studiën, ook die der Paulina, hun oorsprong hadden te danken, had kunnen zwijgen. Volledigheidshalve daarom ook hierover met alle bescheidenheid een opmerking. Ons treft in Loman's hier voorkomende theorie omtrent het ontstaan des Christendoms meer dan ooit in zeer hooge mate de uiterst nevelachtige plaats, die daarin door den Jezus der traditie wordt ingenomen. Als een schim zien wij den „geëxecuteerde", een enkele maal ook „leeraar" genoemd, opduiken uit het midden der patriottische woelingen, die in een ver verleden, in een „praehistorisch" tijdperk lang voor het jaar 70 den Joodschen staat geteisterd hebben. Van iets, dat naar bekendheid met zijn lotgevallen zweemt, geen spoor. Eerst een honderdtal jaren later zien wij hem weder als een uit de dooden verrezen Godszoon. Dan is ook een gansche geschiedenis aan de korte aardsche apparitie van dien godszoon verbonden. Vragen wij naar de waarschijnlijkheidsgronden, die althans eenigermate de realiteit van die vroegere verschijning ons waarborgen, hoe uiterst gering zijn de positieve gegevens, die Loman ons weet aan te bieden!

Moeten wij niet veeleer zeggen, dat zij ten eenemale ontbreken? Daarbij komt iets anders. Ook de samenhang van het primitieve Christendom met het Paulinisme komt niet tot zijn recht. Van deze zoo machtige, hervormend werkende strooming missen wij, indien ik wel zie, ook bij Loman een voldoende verklaring. Het eigenaardig karakter dezer richting zal hierin gelegen zijn, dat wij daarbij te denken hebben aan een veranderd Messiasbegrip, aan losmaking van het nationaal-Joodsche, zoodat nu eerst, na 70 of 130, het echte en ware Christendom in het leven treedt. Laat ons intusschen wel opmerken, dat hierdoor de zoo moeilijke vraag naar den oorsprong van het Christendom eenvoudig naar later tijd is ver-

Digitized by Google

schoven. Immers op de vraag naar den oorsprong van dat Paulinisme ontvangen wij geen voldoend antwoord. Met name geldt dit het centraaldogme dezer richting, het geloof in Jezus' opstanding. De door Loman hiervan gegeven verklaring schijnt mij nog altijd toe aan niet geringe bedenking onderhevig te zijn. Is zij niet opvallend, de min of meer weifelende houding, waarmede ook aan het tijdperk voor het jaar 70 althans tot op zekere hoogte een soort van opstandingsgeloof wordt toegekend? En wat het Paulinisme in het algemeen betreft, wel doet Loman ons dit kennen als een machtige hervorming van het reeds aanwezige Joodsche Zelotisme, wel herinnert hij ons dus aan de banden, waarmede het aan het oude Jodendom is verbonden, maar zoodra wij de vragen stellen: van waar nu dat bijkomend materiaal, hoe te verklaren, dat eigenaardig nieuwe naar vorm en inhoud, dat het Christendom eerst waarlijk tot Christendom maakt, dan ontvangen wij geen antwoord. Zoo goed als in Baur's dagen, blijft ook bij Loman's theorie dat Paulinisme wat zijn oorsprong betreft een raadsel. Deze opmerking verbonden met de onmiddellijk voorafgaande omtrent de nevelachtige en zwak gemotiveerde plaats door Jezus' ingenomen, doet als van zelf de vraag rijzen: hapert hier niet iets in de door Loman gegeven voorstelling? Moet niet in zijn daaromtrent gestelde hypothese, hoe dan ook, een wijziging worden aangebracht?

Dan, het is hier de plaats niet verder op dit onderwerp in te gaan. Bij tijds herinneren wij ons, dat het thans slechts geldt den brief aan de Galaten. Welnu, onze conclusie kan kort zijn. Tenzij wij morgen of overmorgen, het zij dan van orthodoxe of van moderne zijde, de hierboven in uitzicht gestelde wetenschappelijke wederlegging ontvangen van wat door Loman en anderen tegen de echtheid van dien brief in het midden is gebracht, mag het pleit voor gewonnen worden verklaard. Wat anno 1881 met de „quaestiones Paulinae" werd begonnen, is nu op alleszinswaardige wijze voltooid. Niet van een Loman-*hypothese* behoeven wij langer te spreken. In modernen kring mogen wij voortaan met alle gerustheid gewagen van een langs wettigen weg schitterend verkregen *resultaat*. Hierin ligt Loman's onvergankelijke verdienste. Voorzoover ik weet, heeft deze hoogleeraar nooit de illusie gekoesterd

Digitized by Google

het groote probleem omtrent den oorsprong van het Christendom te hebben opgelost. Toch heeft hij — en ziedaar wat reeds een groot iets genoemd mag worden — door van een hinderende als axioma aangenomen voorstelling ons te bevrijden een belangrijke schrede ons verder gebracht. Door zijn machtigen kritischen geest is het hem gelukt nevelen weg te vagen, zoodat wij nu met grooter zekerheid en vooral met meer onbevangen blik in de tweede eeuw ons orienteeren kunnen. Op dien weg verder voort te gaan, in Loman's geest en vooral ook met de hem eigene behoedzaamheid, ziedaar de taak inzonderheid den jongeren onder onze theologen opgedragen. Ernstig hebben zij zich de vraag te stellen, of niet hier of daar ook nog andere als axiomata aangenomen vooroordeelen behooren te worden op zijde gezet, om zoo steeds dieper door te dringen tot den waren oorsprong van het grootsche mytho logoumenon der tweede eeuw: Jezus Christus den Godszoon, die bij zijn tijdelijke apparitie op aarde aan het hout is gestorven en uit de dooden is opgewekt.

Kimswerd, 19 Juli 1899. J. VAN LOON.

B. W. COLENBRANDER, *De volksschool en de godsdienst*, (89 blz.). Hoorn, Geerts en Kops 1899.

Wanneer ik aan dit boekje een ruim debiet en vele lezers toewensch, dan doe ik zoo om twee redenen. De eene ligt in de soort van lektuur, hier geboden; de andere in den inhoud.

De kerkelijke partijen, vooral de gereformeerd-confessioneele, hebben zeer juist ingezien dat historiekennis eene macht is. Maar het is dan ook eene van de zwakheden van de partij der gewone geloovigen, der gewone Christenen zonder confessioneelen stempel, van de richting tot welke Dr. Colenbrander behoort, dat zij het zoo ten eenenmale heeft verwaarloosd, met name de geschiedenis van ons land in onze eeuw, in geschriften te behandelen. Zij liet dat aan de rechtzinnigen over. En de eenzijdige blik op velerlei in die historie, dien

Digitized by Google

men ook bij onze ontwikkelden kan waarnemen, is daarvan het gevolg. Welk eene macht is Groen's *Handboek* niet geworden! En wie leest daartegenover de zooveel leerrijker, maar zoo omvangrijke deelen van de Bosch Kemper's *Geschiedenis*? Daarom is eene historische uiteenzetting van deze of gene bijzonderheid uit ons godsdienstig volksleven, van b. v. den gang, dien de verhouding tusschen volksschool en godsdienst in onze eeuw heeft genomen, van vrijzinnige zijde een verdienstelijk werk. Zulke detailstudiën moeten ons helpen om dwalingen weg te nemen en den ontwikkelingsgang van het geheel te verstaan. De schrijver beperkt zich tot de geschiedenis onzer wetgeving over het genoemde gebied. Goed; zijn gebied zij zoo begrensd als hij verkiest, mits zijne kennis daarvan grondig zij.

Ik zie in dit boekje geenerlei reden om aan dit laatste bij den auteur te twijfelen. Zijne aanhalingen, om b. v. de bedoeling van v. d. Brugghen aan te duiden, zijn m. i. goed gekozen. En zoo is er meer. Zulke juiste karakteristieken nu verraden den deskundige. Maar is het geschrift toch niet al te beknopt voor eene geschiedkundige behandeling van een onderwerp als dit? Ik laat daar, dat misschien meer dan één lezer wel iets meer had willen hooren b. v. over die Joodsche scholen, onder de republiek door de overheid gesubsidiëerd. Ook dat het goed was geweest telkens te verwijzen naar geschriften, waar de lezer 't geen C. meedeelt in acten en bescheiden bevestigd kan vinden. Dat is wezenlijk niet overbodig. Maar zal het publiek de wording b. v. der schoolwet van 1857 begrijpen uit de geschiedenis, zooals C. die even juist als summier, doch al te summier meedeelt? Mag men Groen den leider van 't Réveil noemen, als men geen ruimte genoeg heeft om te spreken over De la Saussaye Sr. en Beets? En dit juist bij de schoolkwestie?

Volgens de *Bazuin* van 15 Juni 1883 (bij Vos, *Groen v. Prinsterer*, blz. 260) worden reeds in 1834 bezwaren tegen de gemengde school uitgesproken in kringen, die niet met het Réveil samenhingen, en voordat Groen en de politiek dit gebied hadden aangevat. V. d. Brugghen kende die kringen. Leert dan niet de wet van 1857, welk een aandeel in ons volksleven hij daaraan toekende?

Digitized by Google

Zoo kon ik meer vragen. Liever echter wijs ik er op, hoe gelukkig C. overal onderscheidt tusschen de gebezigde formules en de bedoelingen, die men met de formules had — eene niet geringe verdienste; hoe hij, zelf modern, zonder iets te verbloemen verhaalt, op welke wijs de Heer Kappeyne in 1878 den naam „modernen" kon in pacht nemen voor zijn even onwetend als ruw cynisme; hoe omzichtig en op hoe degelijke, gronden hij er voor pleit de nationale volksschool van 1806 en 1857 te handhaven, zóó dat met nieuwere verschijnselen, b. v. de zondagsschool, rekening worde gehouden.

Men leert uit dit boekje veel, en vindt er — bij een staatkundig geschilpunt! — geene enkele frase in. Een gevolg, denk ik, van de historische behandeling van het onderwerp.

Amsterdam, Nov. 1899. CRAMER.

PRIJSVRAGEN.

Teyler's Godgeleerd Genootschap verlangt I vóór 1 Jan. 1901, dat uit bescheiden, volkslectuur, godsdienstige en staatkundige geschriften uit het laatst der 16de eeuw het antwoord worde gegeven op de vraag:

„Zijn ten onzent de provinciale landskerken te dier tijde beschouwd als gewijzigde voortzettingen der Roomsche middeleeuwsche kerk dan wel als nieuwe stichtingen?

II vóór 1 Jan. 1902:

„Een onderzoek naar samenstelling en herkomst van het vierde Evangelie".

De laatst verschenen afleveringen van HERZOG'S *Realencyklopädie*[3] (Leipzig, J. C. Hinrichs, 10 deelen à M. 10) zijn Heft 69—70.

Digitized by Google

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Als tweede en derde deel van *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (zie 1898 : 439) zijn verschenen twee deelen van *Origenes' Werke .... herausgegeben .... von* Dr. Paul Koetschau (Leipzig, J. C. Hinrichs 1899. S. XCII + 374 + 545, M. 28). Zij geven in nieuw bewerkte teksten, met tekstkritische aanteekeningen en verwijzingen naar aangehaalde of in het oog gevatte woorden uit bijbelsche en andere geschriften aan den voet der bladzijden, de reeds meermalen in druk verschenen werken van Origenes Over het martelaarschap, Tegen Celsus, Over het gebed. Vooraf gaat een Inleiding, tot elk dezer drie geschriften afzonderlijk. Aan het slot: uitvoerige registers, van aangehaalde plaatsen, voorgekomen namen en besproken zaken, p. 407—538. En eindelijk nog 7 bladzijden Nachträge und Berichtigungen.

In beknopten vorm, doch voldoende ter Inleiding, worden achtereenvolgens, telkens met het oog op een der drie genoemde werken, besproken 1° de tijd, de plaats en het doel van zijn ontstaan; 2° zijn inhoud en indeeling; 3° de geschiedenis van den tekst; handschriften en uitgaven. Bij Κατὰ Κέλσου komt tusschen 1 en 2 nog een viertal §§, waarin de lezer wordt onderhouden over Origenes' bekendheid met de Grieksche letterkunde en de Grieksche oudheid; zijn kennis van den bijbel en de Oudchristelijke letterkunde; zijn verhouding tot de wijsbegeerte der Grieken; en zijn godgeleerd stelsel. Deze onderwerpen worden niet in het algemeen besproken, maar alleen in zoover de acht boeken Tegen Celsus daartoe aanleiding gaven.

Men ziet, hier is een andere weg bewandeld dan dien wij meenden te moeten afkeuren bij de uitgave van het eerste

Digitized by Google

deel van *Hippolytus' Werke* door Bonwetsch en Achelis. Nu geen bis in idem voor de lezers van het eene boekdeel, noch een schijn van volledigheid bij de dubbele Inleiding tot den persoon, wiens werken worden uitgegeven, door de twee geleerden die aan het woord zijn. Maar, ter inleiding, een zooveel mogelijk streng zich houden aan den eisch, dat voorshands alleen eenig licht worde ontstoken ten aanzien van het bijzondere, thans in het oog gevatte werk van den uit te geven schrijver, en niet in het algemeen van zijn persoon, zijn schriftelijke nalatenschap in haar geheelen omvang, en beider beteekenis voor dit of dat. Toch mag men ook hier nog vragen, of reeds het rechte gevonden en de juiste maat bij de toelichting in acht genomen is. Ten deele zeer zeker. Koetschau weet zich te beperken, spreekt kort en bondig over de punten boven genoemd sub 1, 2, 3, achtereenvolgens met het oog op de drie uit te geven werken. Doch het maakt een vreemden indruk, hem alleen ter Inleiding van Κατὰ Κέλσου te hooren over Origenes' bekendheid met de Grieksche letterkunde enz., alsof dienaangaande niets te zeggen viel met het oog op de boeken Over het martelaarschap en Over het gebed. Wij begrijpen zeer goed dat vrees om in herhalingen te vallen, naast de overweging dat van dit drietal werken *Tegen Celsus* het voornaamste is, hem heeft geleid tot de keuze om liefst met het oog op dit geschrift eens uit te weiden over Origenes' bekendheid met de Grieksche letterkunde enz. Maar hoe verdienstelijk het daaromtrent geschrevene op p. XXIV—XLIX ook moge wezen, die bladzijden behooren, naar den opzet van Koetschau's Einleitung, daar niet te huis. Bovendien moeten de besproken punten in een uitgave van Origenes' *Werke* niet uitsluitend worden geplaatst in het licht van des schrijvers acht boeken Tegen Celsus, noch mede van zijn verhandelingen Over het martelaarschap en Over het gebed, maar ook van wat wij nog verder, als afkomstig van hem, in deze uitgave mogen verwachten. Evenzeer vrij zonderling is de afwijking die wij aantreffen p. LI—LVI, waar een overzicht wordt gegeven van den inhoud, niet der acht boeken Tegen Celsus, maar van diens verloren Ἀληθὴς Λόγος (!).

Intusschen is hier niet de Inleiding hoofdzaak, maar de nieuwe tekstuitgave der aangeboden werken. Zóó één, dan

Digitized by Google

mocht Prof. Dr. Paul Koetschau, door zijn jarenlange voorbereiding, daarvoor aangewezen heeten. Men denke o. a. aan zijn *Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus*, verschenen in het zesde deel der Texte und Untersuchungen, 1889. Sedert zag en vergeleek hij niet weinig wat ter aanvullung dier studie kon dienen. Wij ontvangen nu uit zijn hand een oordeelkundig vastgestelden tekst van de Exhortatio of Εἰς μαρτύριον προτρεπτικός, door Origenes te Caesarea geschreven, in het jaar 235, ten einde, bij het uitbreken der vervolging onder Maximinus, zijn bedreigde of reeds in de gevangenis geworpen geloofsgenooten moed in te spreken en hen tot volharding op te wekken. De tekst verschijnt hier voor de eerste maal volledig in druk, hoofdzakelijk naar twee, onderling nauw verwante, naar één oorspronkelijk heenwijzende, tot heden voor de uitgaven van het boek niet gebruikte, te Parijs en te Venetie bewaarde, door Koetschau zelf vergeleken, handschriften uit de 14e eeuw, die echter niet zijn zonder gebreken.

De acht boeken Tegen Celsus, mede geschreven te Caesarea, in het jaar 248, op verzoek van Origenes' rijken beschermer en vriend Ambrosius, ten einde het Christendom te verdedigen tegen den aanval van den kundigen heiden, zijn sedert 1605 meermalen uitgegeven op den grondslag van een Vatikaansch handschrift uit de 13e eeuw, waarvan alle bekende handschriften van Origenes' werk Tegen Celsus afhankelijk zijn. Maar Koetschau had tot zijn dienst meer materieel, dat hij vlijtig heeft geraadpleegd, waardoor hij in staat was, voor het eerst een „kritisch gesicherten Text" ter perse te leggen.

Voor den geheelen tekst Περὶ εὐχῆς, waarschijnlijk geschreven te Caesarea, omstreeks 233—4, naar aanleiding van een verzoek door Ambrosius aan Origenes gedaan, dat hij zich eens mocht uitspreken over de waarde van het gebed, kan men nog altijd slechts één handschrift raadplegen. Het wordt bewaard te Cambridge, is afkomstig uit de 14e eeuw en niet zonder gapingen, noch in andere opzichten zonder gebreken. Koetschau mocht gebruik maken van een nauwkeuriger vergelijking dan waaraan ouderen zich bij den druk moesten houden. Doch men ziet: ook hier, zoo min als bij de vaststelling van den tekst der beide andere werken, was het materieel in alle

Digitized by Google

opzichten zoo uitnemend als men het mocht wenschen. Veel, al te veel, moest worden overgelaten aan het oordeelkundig vernuft, de gissing van den uitgever.

Geen wonder dan ook dat Koetschau geen werk heeft geleverd, dat allen kon voldoen. Wie vraagt naar bewijzen, neme kennis van de bedenkingen, op bescheiden en tevens waardeerenden toon ingebracht door Jülicher, Theol. Literaturzeitung 1899 N. 20, en van de reeds vroeger verschenen scherpe kritiek van P. Wendland in de Göttingische gelehrte Anzeigen 1899, Heft IV, S. 276—304, waarop Koetschau gemeend heeft te moeten antwoorden in afzonderlijk uitgegeven *Kritische Bemerkungen zu meiner Ausgabe von Origenes' Exhortatio, Contra Celsum, De Oratione* (Leipzig, J. C. Hinrichs, 1899, S. 82. M. 1.60). Die beantwoording bestaat in een doorloopende toetsing en bijna even vaak terugkeerende veroordeeling van wat Wendland tot herstel of verbetering van den tekst had aanbevolen, voor het grootste gedeelte door zich vrijer te bewegen tegenover het handschriftelijk gegevene en een ruimer gebruik te maken van de oordeelkundige gissing. Een allesbehalve verkwikkelijke strijd, die nochtans dit goede heeft opgeleverd, dat hier en daar eenig nieuw licht is opgegaan over duistere en ten onrechte hersteld geachte teksten. De slotsom blijft intusschen: hoeveel aanmerkingen men ook meent te kunnen, mogen en moeten maken op den stellig onvolkomen tekstkritischen arbeid van Koetschau, het zou ondankbaar zijn, niet te erkennen dat zijn werk, vergeleken bij vroegere uitgaven derzelfde teksten, een aanmerkelijke schrede voorwaarts mag heeten, en in aanmerking genomen den aard der voorhanden middelen, veel lof verdient.

W. C. v. M.

Digitized by Google

ANDOVER THEOL. SEMINARY
APR 3 1900
LIBRARY.

ROUW EN DOODENVEREERING IN ISRAËL.

JOH. FREY. Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israël.

I.

Toen ik onlangs in dit tijdschrift het onderscheid tusschen rein en onrein volgens Israëlietisch begrip besprak [1]), had ik gelegenheid, ook opnieuw over de doodenvereering iets in het midden te brengen [2]). Ik stelde in het licht, dat de onreinheid, door den dood en al wat des doods was veroorzaakt, een noodzakelijk gevolg was van die vereering. Waar dooden goden zijn en — zij het een tijdlang of nu en dan — aangebeden worden, wordt de Jahvedienst gestoord en gestaakt volgens den regel, dat niemand twee heeren te gelijk dient; een regel, bijzonder sterk gehandhaafd in het Jahvisme, dat een naijverig God predikt en waarschuwt: gij moogt geen andere goden voor mijn aangezicht hebben.

Maakt de vereering van andere goden den Israëliet onrein tegenover Jahve, dan doet dat natuurlijk ook de doodenvereering, als zij een godsdienstige cultus is. Wat wij a priori verwachtten, is inderdaad het geval geweest. De Israëlieten hebben hunne dooden vereerd en zijn dientengevolge telkens onrein geworden; de tegenwoordige Joden zijn het bij sterfgevallen nog. Al is niemand er zich meer bewust van, de reden is toch de door mij vermelde.

1) Zie XXXIII, 293—318.

2) Het onderwerp is vroeger in dit tijdschrift behandeld door H. Oort XV, 358—363, wiens opstel nog steeds lezenswaard blijft. Zie ook Friedr. Schwally, Das Leben nach dem Tode, 1892.

Digitized by Google

Althans zoo meen ik met anderen.

Maar er is tegenspraak gekomen, en die heeft indruk gemaakt. Magister Johannes Frey, Privaat-docent te Dorpat, vereenigt zich met de nieuwste beschouwingen niet [1]). In mijn boven aangehaald artikel vestigde ik reeds met een paar woorden de aandacht op dat boek, onder belofte, het later opzettelijk te zullen bespreken. Deze belofte heeft bijval gevonden bij menigeen, die het onderwerp belangrijk acht, maar nog niet allen twijfel overwon aan de juistheid der nieuwere opvatting [2]).

Frey bestrijdt ze met alle macht. Wat niet wegneemt, dat hij eenige concessies doet, die vaak verder reiken dan hij zelf inziet. Zoo geeft hij b. v. toe, dat de leer van de onreinheid des doods niet met Schultz, Baudissin, Dillmann en de Visser verklaard mag worden uit den afkeer en de walging, die het proces der ontbinding bij de levenden opwekt. „Dass da mit Erklärungen wie: *weil Abscheu und Ekel erregend* und ähnlichen nichts auszurichten ist", is, meent Frey, boven allen twijfel verheven [3]). Ik kan niet zeggen dat hij sterk is in het bewijzen van die stelling. Doch daar Schwally [4]) er de goede argumenten voor bijbracht, waarbij ik zelf er nog één gevoegd heb [5]), kan ik toch zijne bewering gerust opnieuw beamen.

Ook wat hij verder zegt [6]), onderschrijf ik gaarne: „kultische Reinheit bestand vor allem in Fernhaltung alles dessen was im Gegensatz zu der zu verehrenden Gottheit der betreffenden Kultgenossenschaft stand". Immers dit is met andere woorden wat ik in de boven aangehaalde verhandeling zelf heb trachten aan te wijzen: reinheid is bij Israël, gelijk trouwens overal in de oudheid, een cultusbegrip.

Hieruit volgt nu echter meer dan Frey wil toegeven. Reeds Baudissin heeft hem zeer te recht op een paar inconsequenties in dezen opmerkzaam gemaakt [7]). Als reinheid vóór alles bestaat in de verwijdering van al wat in strijd is met de eer en

1) Zie zijn bovengenoemd werk.

2) Tot de tegenstanders schijnt ook Giesebrecht te behooren blijkens eene opmerking van hem in zijn kommentaar op Jeremia S. 94: „Ueber die Bedeutung der Trauerriten cf. Stade, Gesch. Isr. I, 187 ff. und gegen ihn mit Recht Dillm. z. Dtn. 14:1".

3) S. 182.

4) Das Leben nach dem Tode, S. 82 f.

5) T. a. p. 806.

6) S. 182.

7) Theol. Lit.ztg. 1899, N°. 19. Kol. 532.

Digitized by Google

de eischen der godheid, die men gewoonlijk vereert, dan past bij deze bepaling niet wat elders door den Schrijver over de oorzaak der onreinheid van melaatschheid [1]) en dood [2]) wordt geleerd. Immers deze ontstaat, volgens hem, omdat melaatschheid en dood „slagen van God, d. i. van Jahve" zijn. Baudissin zegt zeer juist, wat ik vroeger ook in het licht stelde [3]), dat, als men het begrip der onreinheid zoekt in den overgang tot een anderen cultus — gelijk Frey doet — men de onreinheid der melaatschheid niet mag afleiden uit eenige inmenging van Jahve. Bij Frey's verklaring van de onreinheid des doods laat zich hetzelfde aanteekenen, maar hier bovendien nog iets anders. Werd de dood beschouwd als „slag van Jahve", dan moet hij ook als ramp en straf zijn aangemerkt. Doch dat was, ook volgens den Schrijver, het geval niet. „Dass der Tod als Strafe beurteilt wurde, ist nur insoweit richtig als sein frühzeitiger oder plötzlicher Eintritt als ein besonderes zu stehen kam", schrijft hij [4]). Alleen een vroegtijdige of gewelddadige dood werd als ramp en straf beschouwd; de dood op zich zelf niet [5]). Is dit juist, dan kan het sterven op zich zelf niet als „slag van Jahve" zijn aangemerkt, gelijk het dan ook in het O. T. nooit zoo heet. Integendeel, zooals Smend [6]) heeft opgemerkt: „Mit den Vätern im Grabe und im Scheol vereint zu sein, konnte man sich in gewissem Masse sogar als eine Fortsetzung des Lebensglückes denken. Noch die spätern Juden wollten in Abrahams Schoss kommen".

Tot de bestreden onjuiste redeneeringen is Frey ongemerkt gebracht door zijne oppositie tegen de leer der doodenvereering. Hij heeft namelijk zijn boek geschreven om te betoogen, dat deze bij Israël nooit bestaan heeft, zelfs niet in vóór-mozaische tijden, toen volgens hem het Jahvisme al bloeide [7]). Voor de heidenen ontkent hij den doodencultus niet, maar Israël was, zegt hij, monotheïstisch. „Hier ist aus dem Seelenglauben zu keiner Zeit ein Seelenkult erwachsen, sondern Israëls Kult hat allezeit kein anderes Objekt gehabt als die machtvoll über Natur und Menschen waltende Gottheit" [8]); en daarmede was

1) S. 184 f. 2) S. 186. 3) Th. Ts. XXXIII, 309. 4) S 186.
5) Vgl. mijn opstel over oorsprong en gevolgen der zonde in het O. T., Th. Ts. XXIII, 214—255.
6) Alttest. Relig. gesch. 504. 7) S. 230. 8) S. 232.

Digitized by Google

doodenvereering onvereenigbaar. Wel is zij nu en dan van buiten af ingedrongen ten gevolge van heidenschen invloed [1]), maar zelfs dan heeft zij haar eigenlijk karakter ingeboet, daar men haar altijd weer terugbracht tot vereering van Jahve [2]). Hij weet, dat men de doodenvereering bij Israël tracht te bewijzen uit allerlei ritueel, in den ouden tijd en tot in latere eeuwen bij een sterfgeval gebruikelijk: kleederen inscheuren en rouwgewaad, het bedekken van het gelaat en hoofd, het afleggen van sieraden, bijzondere haardracht en zelfverminking, het werpen met stof en asch, het niet-wasschen en zalven, vasten en maaltijd, klaagzangen en offers. Maar hij meent, dat dit alles niet de beteekenis heeft, die men er aan hecht. In een aantal hoofdstukken tracht hij de onjuistheid van de thans gewone verklaring dier ceremoniën in het licht en eene andere daarvoor in de plaats te stellen. Wij hebben met een ernstigen aanval te doen, die, gelijk mij bekend is, hier en daar sympathie heeft gevonden. Baudissin [3]) is stellig de tolk van meerderen, als hij schrijft, dat Frey „mit seinem ablehnenden Urtheil vielfach Recht hat oder doch zeigt, dass die bekämpfte Anschauung keinesweges gesichert ist". Een dergelijke verklaring van iemand als B. doet ook vermoeden, dat de Schrijver zijn werk uitnemend verricht heeft. Dit is inderdaad zoo; ik durf wel zeggen, dat al wat tegen de hedendaagsche doodencultushypothese viel aan te voeren, door hem in het midden is gebracht. Mislukte het hem desniettemin, hare onhoudbaarheid aan te toonen, dan meen ik dat die niet licht bewezen zal worden. In zoover doet het boek ons een grooten dienst. Het is een uitnemende toetssteen. Na vernieuwd onderzoek echter kan ik het oordeel van Baudissin over de bewijskracht van het werk niet onderschrijven. Het betoog is m. i. zoo weinig geslaagd, dat ik door de lezing veeleer bevestigd ben in het geloof aan de juistheid der bestreden hypothese. Het is mijn plicht, dit eenigszins grondig aan te toonen. Daardoor zal mijn opstel langer worden dan ik oorspronkelijk bedoelde en op dit artikel nog een tweede moeten volgen. Men houde dit mij om het belang der quaestie voor de kennis van den Israëlietischen godsdienst ten goede.

---

1) S. 139. 2) S. 141. 3) T. a. p. Kol. 530.

Digitized by Google

Beginnen wij het onderzoek naar den aard en de beteekenis van het rouwceremonieel, evenals Frey, met het scheuren der kleederen, d. z. de dagelijksche kleederen, die de rouwdragende aan heeft. Men houdt dit gewoonlijk voor hartstochtelijke uiting van smart. Kamphausen ziet zelfs in de scheuren, die ontstaan, symbolen van een gespleten, d. i. verbrijzeld gemoed. Frey bestrijdt deze opvatting, vooral in den laatsten (symbolischen) vorm, die, gelijk hij zegt, gezocht, men kan er gerust bijvoegen: smakeloos is. Het is waar, dat een profeet schreef: „scheurt uw hart, niet uwe kleederen" [1]), maar daaruit volgt niet, dat het volk ooit verband tusschen het een en het ander gezocht heeft. Het blijkt ook nergens. Wel zijn er plaatsen, die den schijn wekken, alsof soms wanhoop tot het kleederen scheuren dreef. Het komt namelijk ook bij andere gelegenheden dan bij rouw over dooden voor, en daaronder zijn er, waarop men zich wellicht voor de stelling, dat het kleederen scheuren uiting van diepe smart was, zou willen beroepen. Ik denk hier b. v. aan het kleeren scheuren van Ruben, als hij Jozef niet meer in den kuil vindt en zijn voornemen verijdeld ziet om hem te redden [2]); van Jozef's broeders, als de beker in den korenzak van Benjamin gevonden wordt [3]); van Jozua en Kaleb, als de Israëlieten opstand maken en naar Egypte terug willen keeren [4]); van Jefta, als zijne dochter hem tegemoet komt [5]); van Athalia, als zij Joas troonsbestijging verneemt [6]); van Job's vrienden, als zij hem in zijn ongeluk ontwaren [7]); van Hizkia, als hij de woorden van Rabsake hoort [8]). Hadden wij alleen deze en dergelijke berichten over den ritus, dan zouden wij ons misschien gerechtigd achten, hem inderdaad te houden voor de uiting van heftige smart en van wanhoop bij onverwachte, aangrijpende voorvallen, hetgeen verder per analogiam ook op de smart over de dooden zou kunnen worden toegepast. Wel zou nog de vraag resten: waarom juist die uiting van droefheid in gebruik was? Immers het spreekt volstrekt niet vanzelf, dat, als men van iets schrikt of over iets treurt, men dat toont door zijne kleederen te scheuren

1) Joël 2 : 13. 2) Gen. 37 : 29. 3) Gen. 44 : 13.
4) Num. 14 : 6. 5) Richt. 11 : 35. 6) 2 Kon. 11 : 14.
7) Job 2 : 12. 8) 2 Kon. 19 : 1.

Digitized by Google

Ware dit zoo, dan zou het bij treffende voorvallen meer algemeen in zwang zijn en geweest zijn; maar men vindt het nergens, zelfs in de oudheid onder Grieken en Romeinen niet, tenzij bij sterfgevallen [1]).

Doch ik laat dit thans rusten, om den draad van mijn betoog niet te verliezen, en herhaal dus mijn vraag: volgt uit de aangehaalde teksten, dat het kleeren scheuren uiting van smart was? Frey meent van niet, omdat er andere plaatsen zijn, uit welke blijkt, dat men met gescheurde kleeren rondliep. Het kwam, naar het schijnt, nog veel meer op het dragen of vertoonen van de gescheurde kleederen dan op het scheuren zelf aan. Dit duidt op zeker ceremonieel. Zoo hebben de bode, die Eli de tijding van het sneuvelen zijner zonen en het verlies van de ark brengt [2]); de man, die David den dood van Saul en den ondergang van Israël's leger bericht [3]); en Husai, als hij tot den voor Absalom vluchtenden David komt [4]) allen gescheurde kleederen aan, waarmede zij rondloopen. Ja, de Priesterwet schrijft voor, dat de melaatsche met zulke gescheurde kleederen rondloopen moet [5]). In al deze gevallen is niets aan te vangen met eene verklaring, die slechts een snelle opwelling of plotseling gewekten indruk van smart in rekening mag brengen.

Men zou nog wel kunnen tegenwerpen, dat wellicht wat oorspronkelijk spontane uiting van smart was, allengs door het gebruik eene ceremonie werd. Doch de bedenking vervalt, zoodra blijkt, dat men de kleederen ook gescheurd heeft in gevallen, waarin geen sprake kon zijn van smart. Als de koning van Syrië den koning van Israël verzoekt Naäman te genezen, scheurt deze zijne kleederen, terwijl hij vraagt: ben ik God, dat ik over dood en leven beschikken zou? [6]) Als de heilige rol van Jeremia's godspraken door Jojakim versneden en verbrand is, hadden volgens den Schrijver van Jeremia's gedenkschriften [7]) de kleederen gescheurd moeten worden; het is tegen allen regel en een bewijs van groote onverschilligheid, dat dit niet geschiedt. Als Kajafas Christus hoort zeggen, dat hij de

---

1) Frey, 159 f. 2) 1 Sam. 4:12. 3) 2 Sam. 1:2.
4) 2 Sam. 15:32. 5) Lev. 13:45. 6) 2 Kon. 5:7.
7) Jer. 36:24.

Digitized by Google

zoon des levenden Gods is, roept hij uit: „welk een godslastering!" en scheurt zijn gewaad [1]). Uit deze teksten laat zich met zekerheid afleiden, dat men zijne kleederen scheurde, zoodra men zich, ten gevolge van godslastering als anderszins, verlaten gevoelde van zijn God. Besefte men dat die God geweken was en men zich niet meer in zijne gemeenschap bevond, dan moest ook het kleed verdwijnen, waarin men dagelijks voor zijn aangezicht wandelde, omdat dit kleed nu niet meer paste. Men houde hierbij vooral in het oog, dat de kleedij in de toenmaligen godsdiensten een groote rol speelde, gelijk ik vroeger in het licht gesteld heb [2]) en met één kort woord blijkt uit Jehu's bevel aan den bewaarder der koninklijke garderobe: „breng voor de Baälsdienaren de kleeding" [3]), d. i. de kleeding, waarin zij dien God vereerden. Wordt dus iets gezegd, dat den gewonen God verjaagt en eene andere goddelijke macht in zijne plaats stelt, dan verdwijnt de gewone God en met hem het kleed, waarin hij gediend pleegt te worden. Zoo verklaren zich ook andere pp., waar deze ritus vermeld wordt, veel beter dan door de hypothese van de geweldige smart. Als b.v. de ark door de Filistijnen is genomen, is God weg en de godverlatenheid aangebroken. Bij zoo iets behoort het scheuren van het in Jahve's dienst gedragen kleed; maar het geeft ook pas, als Ruben Jozef niet meer vindt, als Benjamin te gronde gericht is, als Jefta zijne dochter ten offer moet brengen, als Job zich alles ziet ontnemen en „naakt" worden [4]), daar men zich de goddelijke bescherming ziet ontzinken. Niets is, zoo beschouwd, natuurlijker dan dat b. v. Jozia zijne kleederen scheurt, als hij Deuteronomium het eerst heeft hooren lezen [5]), want hij weet dat „Gods toorn groot is", m. a. w. dat op dit oogenblik zijn aanbidding en de gemeenschap met hem gestoord, ja onmogelijk zijn, omdat deze wet niet nageleefd is. Hetzelfde geldt van Nehemia, als hij meent dat de huwelijken met vreemde vrouwen een godslasterlijke, Jahve van Israël vervreemdende gruwel zijn [6]).

Passen wij nu dit denkbeeld: het scheuren der kleederen is symbool van godverlatenheid, toe op den rouw over dooden,

1) Mt. 26:65. 2) Th. Ts. XXXIII, 267—9. 3) 2 Kon. 10:22.
4) Job. 1:20 v. 5) 2 Kon. 22:11. 6) Ezr. 9:3, 5.

Digitized by Google

dan doet zich de vraag voor, welken zin het daarbij heeft? Dat het ook bij dien rouw gebruikelijk was, behoeft niet uitvoerig aangetoond te worden. De voorbeelden zijn: Jacob rouwt zoo over Jozef, als hij meent, dat een wild dier hem heeft opgegeten [1]); de bode, die Saul's dood bericht, komt zoo [2]); David en de zijnen treuren dus over Saul [3]), hij met zijn volk over Abner [4]).

De ritus staat vast, al zijn de voorbeelden toevallig niet menigvuldig; de vraag is alleen: wat beteekent hij? Schwally [5]) meent dat het kleederen scheuren over dooden alleen middel was om het gewone kleed af te werpen en in plaats daarvan het rouwkleed aan te doen. Zoo zou het kleederen scheuren geen beteekenis in zich zelf gehad hebben, maar slechts met het oog op het rouwkleed geschied zijn; het zou middel en geen doel zijn geweest. Tegen deze opvatting pleit het pas opgemerkte feit, dat men niet alleen de kleederen scheurde, maar ze droeg en er mee rondliep. Ook zou, als men niets anders bedoeld had, dan het haastig afrukken der gewone kleederen om plaats voor het rouwkleed te maken, niet het verscheuren of inscheuren, maar alleen het afrukken ervan op zijn plaats zijn geweest. Nu tracht Schwally te bewijzen, dat het daarbij gebruikelijke ww. קרע inderdaad niet *zerreissen*, maar *wegreissen*, niet *verscheuren*, maar *afscheuren* beteekende. Doch hierin vergist hij zich. Wel moet toegegeven worden, dat קרע een enkele maal *wegreissen*, *afrukken* is [6]). Gewoonlijk echter, en altijd waar *kleederen* het object zijn, bet. het *zerreissen*, *verscheuren*. Dat blijkt o. a. duidelijk uit de Talmudplaats, door Schwally zelven aangehaald en juist vertaald: אין קורעין ואין חולצין, *man zerreisse nicht und man ziehe nicht aus!* Opmerkelijk is ook de reeds aangehaalde tegenstelling bij Joël: קרעו לבבכם ולא בגדיכם. Immers dit kan niet beteekenen: „rukt uw hart en niet uwe kleederen af", maar alleen: „verscheurt uw hart en niet uwe kleederen".

Is dus het kleederen scheuren ook bij sterfgevallen op zich zelf een ceremonie, afgezien van het vaak daarmee verbondene

---

1) Gen. 37 : 34. 2) 2 Sam. 1 : 2. 3) 2 Sam. 1 : 11 v.
4) 2. Sam. 3 : 31. 5) T. a. p. 13 f.
6) Zie Lev. 13 : 56; 1 Sam. 15 : 28, 28 : 17; 1 Kon. 11 : 11.

Digitized by Google

aandoen van het rouwkleed, dan dringt zich de vraag naar zijne oorspronkelijke beteekenis nog meer op. Frey heeft daarop drie antwoorden, wat verdacht is, daar men in zulk een geval slechts één antwoord verwacht. Eerst leert hij [1]) dat het kleederen scheuren „Steigerung" is van den rouw, dien het rouwkleed symboliseert. Deze opvatting zou misschien eenige kans hebben van juist te zijn, indien de beide ritus altijd samengingen. Maar zelfs als dit een enkele maal het geval is, gelijk 2 Kon. 6 : 30, waarop Frey zich beroept, dan pleit tegen zijne onderstelling, dat de volgorde van het ritueel is: eerst kleeren scheuren, dan rouwkleed aandoen. Vooral echter is de verklaring onjuist, omdat in veel gevallen het kleederen scheuren en gescheurde kleederen dragen niet met het aantrekken van een rouwkleed gepaard ging, zoodat van „Steigerung" geen sprake kan zijn. Alleen als die twee ritus onafscheidelijk geweest waren, zou voor Frey's vermoeden iets te zeggen zijn. — Eene tweede verklaring, door hem voorgedragen [2]), luidt: het kleederen scheuren is „die Verstümmelung und Entstellung des den Körper verhüllenden Gewandes", en als zoodanig een soort van zelfbeschimping ter gelegenheid des doods. Hij leidt dit af uit het verhaal [3]), dat Chanun de gezanten van David beschimpte door hun voor de helft de kleederen af te snijden. Doch hij vergelijkt dan dingen, die niets met elkaar te maken hebben. Want de kleederen van David's dienaren worden door Chanun niet gescheurd, maar afgesneden: het ww. is כרת, niet קרע. En bovendien, als het afsnijden van het h a l v e kleed een beschimping is, dan volgt daaruit nog niets voor het scheuren van het h e e l e kleed. Het is een dergelijke fout als Frey elders maakt, wanneer hij het afscheren van den geheelen baard voor eene „Entstellung" houdt, omdat het afscheren van den halven baard dat was [4]). Men kan, zoo noodig, uit Gen. 41 : 14 en Lev. 14 : 9 zien, hoe onjuist deze gelijkstelling is. — Eene derde verklaring van den ritus bij hem [5]) is, dat hij „niets anders wil uitdrukken dan zelfvernedering en verootmoediging". Dit kan onmogelijk juist zijn, omdat het op vele der gevallen, waar van kleederen scheuren sprake is, niet toepasselijk is, b. v. niet op dat van Jefta, van

1) S. 89. 2) T. a. p. 3) 2 Sam. 10 : 4 en 1 Kron. 19 : 4.
4) S. 130. 5) S. 41.

Digitized by Google

Ruben, van Job, van Job's vrienden enz. Ook 2 Kon. 22 : 11, 19, waarop Frey zich beroept [1]), wordt niet, gelijk hij meent, het kleederen scheuren van Jozia, na kennismaking met de nieuwe wet, als een zich vernederen verklaard, maar deze twee zijn zeer duidelijk onderscheiden: „omdat gij u voor mij vernederd ..... en uwe kleederen gescheurd hebt, verhoor ik u", staat er.

Daar geen van Frey's drie verklaringen bevredigt, zal het mij wel vrij staan, eene andere te zoeken. Hierbij wensch ik van een vast beginsel uit te gaan. Daar het kleederen scheuren bij sterfgevallen een onderdeel is van het kleederen scheuren in het algemeen, dat boven is toegelicht, moet het in overeenstemming daarmee verklaard worden. Nu zagen wij, dat de ceremonie het gevoel van godverlatenheid uitdrukt; bijgevolg gaan wij na, of bij een sterfgeval voor dergelijk gevoel plaats is.

Voor de hand ligt, te meenen dat dit gevoel van godverlatenheid in casu zoo veel is als droefheid over het verlies, waardoor het schijnt alsof God niet meer nabij is. Doch dit zou geen juiste opvatting zijn, daar, gelijk ik boven aanwees en ook Frey toegeeft, het kleederen scheuren nooit uitdrukking van smart is. Rest dus niets anders dan de onderstelling, dat men bij den rouw over een doode er mede heeft willen te kennen geven: de God, dien ik gewoonlijk in mijn kleed aanbid, heeft mij verlaten, en ik heb hem verlaten, althans voor een tijd mij aan zijn dienst onttrokken, daar ik mijnen doode vereeren, aanbidden en dienen moet.

Het protest van Frey tegen deze beschouwing kan geen sterken indruk meer maken, sedert hij gefaald heeft in het vinden van eene betere verklaring. Toch geloof ik niet dat hij zich gewonnen zal geven. „Liever een non liquet", zal hij zeggen, „dan deze in mijn oog hoogst bedenkelijke opvatting". Immers zoo iets voor hem vaststaat, dan wel dit: dat in Israël dooden nooit als goden vereerd zijn geworden. Hoe hij dit met het oog op 1 Sam. 28 : 13 v. [2]) durft beweren, zal misschien menigeen niet begrijpen. Het is inderdaad merkwaardig om te zien, hoe veel moeite hij zich geeft, om den tekst van zijn natuurlijken zin te berooven. Er staat: De koning (Saul) zeide

1) S. 47. 2) Vgl. ook Jez. 8 : 19.

Digitized by Google

tot de vrouw (van Endor): „vrees niet; zeg wat gij ziet" [1]). Daarop antwoordde zij: „ik zag een god uit den grond opkomen". Hij zeide tot haar: „hoe ziet hij er uit?" waarop zij sprak: „een oud man komt op, in een mantel gehuld". Saul, begrijpende, dat het Samuel was, boog zich ter aarde en aanbad. — De gestorven Samuel heet hier dus een god en wordt als zoodanig aangebeden. Ten einde echter te ontkomen aan hetgeen volgens Frey in het O. T. contrabande zou zijn, teekent hij aan: „אֱלֹהִים bezeichnet nichts weiter als Geister" [2]). Aangezien echter ook geesten nog iets bovennatuurlijks of goddelijks aan zich hebben, voegt hij er voor alle zekerheid bij: „(es sind) aber nicht übermenschliche Geister". Samuel moet dus in de oud-israëlietische voorstelling slechts een gewone geest geweest zijn, die volstrekt geen aanspraak op vereering mocht maken. Zoo wil Frey het het liefst, maar 't staat er anders. Elohim is nu eenmaal een god of goddelijk wezen; en de gebezigde werkwoorden, de Hitp. van שָׁחָה en קָדַד bedoelen, als zij met het oog op een God gebezigd worden, altijd *aanbidden* [3]); wat doet het er nu toe, of ze met het oog op menschen ook *eer bewijzen* beteekenen? De zin is toch προσκυνεῖν, *zich nederwerpen*, *knielen*; wat men in de eerste plaats voor hooggeplaatsten doet, al gaat allengs het begrip ook in dat van *groeten* over.

Doch als Elohim goddelijk wezen beteekent, dan zijn toch, zegt Frey, de aanbidding en vereering van zulk een afgestorvene volgens Schwally tot de voorouders beperkt geweest. En aangezien Samuel geen familie van Saul was, kan hij door dezen na zijn dood niet wel vereerd zijn. Had Schwally gelijk, dan zou ook Frey gelijk hebben. Maar het is onjuist, dat alleen de familie dooden vereerde. Dat mag van gewone dooden waar zijn geweest, meer bekende en beroemde werden in ruimer kring aangebeden. Dit geldt van de profeten [4]), de koningen [5]),

---

1) Aldus moet de tekst oorspr. geluid hebben. H heeft כִּי מָה רָאִית, G εἶπόν τίνα ἑώρακας of τίνα ἑώρακας εἰπέ (Luc.) = אִמְרִי מָה רָאִית.

2) S. 112. 3) Zie b.v. Ex. 20:5; Dt. 4:19; 1 Sam. 1:3; Jes. 2:8.

4) Mt. 23:29.

5) 1 Sam. 31:12 v.; Jer. 34:5; 2 Kron. 16:14; 21:19 (de vereering geschiedde door het volk).

Digitized by Google

Rachel [1]), Jefta's dochter [2]) en dergelijke celebriteiten meer. Die waren, om zoo te zeggen: nationaal bezit [3]). Het spreekt vanzelf dat Samuel tot deze soort dooden behoorde. Nog het nageslacht erkende hem als heilige [4]), en ook de vrouw van Endor, ofschoon, evenmin als Saul, van zijn familie, vereert hem als god met een maal [5]), dat, blijkens het gebezigde offerwerkwoord זבח en de bijgevoegde *mazzôt*, een offermaal was.

Mijne opvatting van het kleederen scheuren als (tijdelijk) vaarwel zeggen van den gewonen godsdienst om een doode als god te eeren, wordt dus bevestigd door het verhaal van Samuël's verschijning te Endor. De vraag is alleen, of tegen het algemeen beginsel, waarvan ik uitging, t. w. dat kleederen scheuren op godverlatenheid en het verlaten van zijn god doelt, niet één bezwaar kan ingebracht worden? In gescheurde kleederen werd soms voor Jahve boete gedaan. Hoe was dit mogelijk, zal men vragen, als door de gescheurde kleederen een tijdelijk vaarwel zeggen van den Jahvedienst werd gesymboliseerd? Achab b.v. scheurt zijne kleederen, zoodra Elia hem het strafgericht van Jahve heeft aangekondigd, hetgeen als teeken van berouw wordt aangemerkt [6]). Doch overweegt men de zaak wel, dan is dat hier ook een bewijs van gevoel van godverlatenheid en zeer gepast. Achab was c. s. vervloekt, d. i. uit de Jahvegemeenschap uitgestooten [7]). Hierbij voegde dit ritueel: in de kleedij, waarin hij Jahve dagelijks vereerde, kon hij nu niet meer gaan; daarom scheurde hij ze. Hij besefte, dat Jahve van hem geweken was. Dit was Jahve juist aangenaam en werd als een teeken van berouw aangemerkt.

Pendant van het kleederen scheuren is het aandoen van den שַׂק of het rouwgewaad. Het komt evenzeer als het andere ook buiten den doodencultus voor. Dikwerf, ofschoon niet altijd, wordt het met het kleederen scheuren verbonden, ten bewijze dat er verband tusschen beide formaliteiten is. Volgens mij is

---

1) 1 Sam. 10:2.

2) Richt. 11:40 bet. תַּנּוֹת niet *beweenen*, maar *met lofzangen goddelijke eerbewijzen.*

3) Jes. 56:5 spiegelt zelfs aan eunuchen een יָד or mazzeba voor.

4) Jer. 15:1. 5) 1 Sam. 28:24. 6) 1 Kon. 21:27—29.

7) T. a. p. vs. 21.

Digitized by Google

dit verband hierin gelegen, dat de saq positief symboliseert, wat het kleederen scheuren negatief afbeeldt: het vervangt namelijk het dagelijksch kleed, dat men niet meer dragen kan, omdat men in een toestand van godverlatenheid gekomen is. Ware deze toestand louter negatief geweest, dan zou het scheuren van het dagelijksch kleed voldoende geweest zijn. Maar men werd oudtijds geacht, zich altijd onder een of anderen goddelijken invloed, in een of andere goddelijke macht te bevinden; uit die van Jahve gaat men over in eene nieuwe. Gelijk bij wisseling van regeering de Israëliet ook zijn kleedij wisselt en zich b. v. in saq tot een nieuwen vorst begeeft [1]), zoo duidt hetzelfde ceremonieel in het godsdienstige verandering van cultus aan.

Ten onrechte meent Schwally [2]) dat de saq eigenlijk slavenkleed was; want dat zou alleen kunnen blijken uit de aangehaalde plaats van Koningen [1]), welke echter, zooals Frey [3]) te recht opmerkt, het niet leert, aangezien hier niet van slavernij, maar alleen van onderwerping sprake is. Schwally's meening is even onjuist als die van Frey zelven [4]), dat de saq het kleed van armen en geringen zou geweest zijn. Het kleed der armen was, met de kĕtonet of het onderkleed, evenals dat van iedereen, de *simla*, per metathesin *salma*, d. i. het pallium [5]).

Doch juist is Frey's opmerking [6]), dat de saq oorspronkelijk een oud nomadenkostuum was, hetwelk „für kultische Handlungen beibehalten und gefordert wurde, als es im gewöhnlichen Leben abkam". Dit komt overeen met hetgeen Schwally elders [7]) naar aanleiding van Gen. 3 : 7 vermoedde: dat die saq oorspronkelijk een lendedoek of schort is geweest en in den vóór-historischen tijd het eenige gewone kleedingstuk der Israëlieten [8]). „Zoo laat zich begrijpen", voegt hij er bij, „dat men het in den historischen tijd nog slechts *aus Religion* droeg". Immers het is eene algemeene, overal geldige waarheid: verouderde, allengs uitstervende kleederdrachten blijven nog lang als heilige drachten in stand bij kerkelijke plechtig-

1) Zie 1 Kon. 20: 31 v. vgl. Jes. 3 : 24. 2) Lb. n. d. T. 12.
3) S. 41. 4) S. 46. 5) Zie Ex. 22: 26 v.
6) S. 38, 46. 7) Z.A.T.W. XI, 174.
8) Hij wijst er op dat Ascensio Jesajae II, 10 het lendedoek nog als rouwgewaad voorkomt.

Digitized by Google

heden, bedevaarten enz. Wie kent onder ons de geschiedenis van de korte rok, bef, mantel en driekante steek niet, oorspronkelijk mode-kostuum en door de kerkelijken afgekeurd, doch later, toen zij in onbruik geraakt waren en alleen door de predikanten en aansprekers gedragen werden, door de vromen in hooge eere gehouden?

Zoo hebben dan ook in Israël de profeten dezen saq gedragen [1]), die niets anders is dan de haren mantel of het haren kleed der profeten, welke elders profetendracht genoemd worden [2]). De identiteit blijkt uit den σάκκος τρίχινος der Joh. Apocalypse [3]), die de beide woorden vereenigt. Tevens volgt uit de uitdrukking אַדֶּרֶת שֵׂעָר, evenals uit hetgeen elders omtrent het aantrekken van den שַׂק gemeld wordt [4]), iets anders, hetwelk door de beschrijving der kleeding van Johannes den Dooper [5]) als ἔνδυμα ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνη δερματίνη περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ —, bevestigd wordt, t. w. dat, gelijk ook Schwally [6]) toegeeft, als de saq oorspronkelijk niets meer dan een schort of lendedoek was, hij in elk geval later veel meer, i. e. w. een kleed is geworden.

Doch niet alleen profeten droegen dit ouderwetsche kleed; het was in den lateren tijd ook hoofdbestanddeel van de בִּגְדֵי אֵבֶל, het rouwkostuum over de dooden. Gelijk onder ons predikanten en aansprekers lang hetzelfde gewaad droegen, zoo in Israël profeten en rouwdragenden. Als rouwkleed over dooden komt de saq telkens voor. Jacob treurt daarin over Jozef [7]), David gelast het geheele volk hem aan te doen over Abner [8]). Het verlies van den eenigen zoon wordt in saq beweend [9]); eene jonkvrouw doet hem aan, als haar bruidegom sterft [10]); Judit, als haar man gestorven is en zij de kleederen van haar weduwstaat moet aantrekken [11]).

Het is stellig niet toevallig, dat hetgeen als ouderwetsch kleed godsdienstig gewaad werd, ook rouwgewaad is geworden. Zou er niet een vingerwijzing in liggen dat de rouw in den grond een godsdienstige acte, een cultus was? Frey geeft dat

---

1) Vgl. Jes. 20:2.
2) 2 Kon. 1:8; Zach. 14:4; Mt. 3:4.
3) 6:12.
4) Est. 4:1 v.; Jon. 3:5.
5) Mt. 3:4.
6) Z A.T.W. XI, 175.
7) Gen. 37:34.
8) 2 Sam. 3:31.
9) Am. 8:10; Jer. 6:36.
10) Joël 1:8.
11) Jud. 8:5.

Digitized by Google

natuurlijk niet toe. Wel bestrijdt hij de gewone meening, dat de saq wegens zijn grove stof en donkere kleur voor rouw zou gekozen zijn [1]). Juist dit, zegt hij [2]), is niet duidelijk, waarom deze grove donkere stof — een haren kleed! — zoo bijzonder geschikt voor rouw werd geacht. Eene opmerking, die nog aan juistheid wint door een andere, welke zich ook licht laat maken, t. w. dat de rouw niet *per se*, en overal door zwart wordt gesymboliseerd: bij de Romeinen [3]), Chinezen en Japanners [4]), en in sommige gevallen ook onder ons, wordt als zoodanig wit gedragen.

Doch de meening, dat men het ouderwetsche kleed droeg, omdat men de dooden als goden vereerde, verwerpt Frey evenzeer, ofschoon hij toegeeft, dat hetzelfde kleed als rouwkleed en als cultuskleed dienst deed. Zijn bezwaar is, dat het Jahvisme zoo iets niet geduld zou hebben. „Wäre der ursprüngliche Gedanke der gewesen, dass man durch solche Tracht sich dem Verstorbenen gegenüber als seinen dediticius bekennen wollte, so hätte die Zeit des Jahvismus die Fortdauer dieser Tracht kaum geduldet" [5]). Alsof het Jahvisme nooit concessies gedaan heeft! Het heeft zelfs den Kananeeschen wijn in zijn cultus opgenomen en 't moeten dulden, ja kerkelijk goedkeuren, dat men de Babylonische kalender en maandnamen overnam en dat men Nieuwjaar bleef vieren in Tischri, ofschoon de priesterwet [6]) inprentte, dat Abib (Nisan) de eerste der maanden zou zijn. Te meer bevreemdt deze voorstelling van den aard en de ontwikkeling des Jodendoms, die aan de bedenking ten grondslag ligt, daar Frey elders [7]) zeer goed toont te weten, dat het Jahvisme het tegendeel van een „unmixed religion" was.

In plaats van in het rouwgewaad een cultuskleed te zien, geeft Frey hier, evenals bij het scheuren der kleederen, de voorkeur aan de verklaring van verootmoediging. „Men plaatste zich, zegt hij, als men rouwde en deze kleeding aandeed, op het standpunt van hen, die zulk een kleed plachten te dragen: de armen, en derhalve op het standpunt van hulp-

1) Ook Rob. Smith, Rel. of the Sem. 414 leert nog in dien geest: „The black garments of mourning are primarly sordid garments. Sackcloth, i. e. haircloth, is worn by mourners .... because of its sordid color".

2) S. 37.

3) Plutarchus, qu. rom. c. 26 p. 270, F. Hermann, Lehrb. der Gr. Antiq.[3] IV, 370.

4) Frey, S. 165. 5) S. 46. 6) Ex. 12 : 1. 7) S. 139 f.

Digitized by Google

behoevende beklagenswaardige menschen". In deze redeneering is alles fout: de premisse, zoowel als de conclusie. Immers de saq was het kleed der armen en hulpbehoevenden niet, gelijk wij zagen [1]); en bovendien zijn armoede en hulpbehoevendheid volstrekt niet hetzelfde als ootmoed. Afgezien daarvan nog, dat een cultus nooit ontstaat doordat men zich kunstmatig op het standpunt van anderen plaatst.

Denken wij ons verder goed de positie van den rouwdragende tegenover den doode in, dan begrijpen wij ook niet recht, hoe hier verootmoediging te pas zou komen. Men geeft immers door te rouwen niet te kennen, dat men zich voor den doode te schamen heeft. Slechts als men zijne tekortkomingen tegenover den afgestorvene bij diens leven wilde belijden, zou een kleed van verootmoediging te pas kunnen komen. Frey neemt het dan ook niet precies zoo. „Es ist dieser Brauch", volgens hem, „als Ausdruck der demütigen Unterwerfung unter die Gottheit und ihren Willen zu erklären" [2]). Maar daarvan wordt in de qinôt, bij den rouw aangeheven, nooit gewaagd, noch in die van David op Saul-Jonatan en Abner, noch in eenige andere. Frey tracht zijne bewering echter te staven met de opmerking, dat volgens de levitische thora [3]) de melaatsche den mond moet bedekken; dat voor den Perzischen koning het gelaat van den overtreder bedekt wordt [4]) en dat volgens Jeremia [5]) de door Egypte en Assur te schande geworden Israëlieten uittrekken zullen, terwijl zij het hoofd met de handen bedekken. Altemaal dingen, die niets met de zaak in quaestie te maken hebben, daar ze zoomin van rouwkleederen als van sterfgevallen gewagen. Wel komt de saq voor in eenige door Frey [6]) aangehaalde profetische uitspraken [7]): hij is daar beeld van de door Jahve's gerichten aangebrachte ellende, vooral met het oog hierop, dat Jahve zijn volk of een ander volk verlaten heeft. Van verootmoediging echter is ook dan het rouwkleed geen symbool. Zoo schrijft b.v. Jeremia: „Alle hoofden zijn kaal, alle baarden gekort, op alle handen zijn insnijdingen, op alle lendenen een rouwkleed", dat wil zeggen:

---

1) Boven blz. 109. 2) S. 44. 3) Lev. 13:45.
4) Est. 7:8. 5) 2:37. 6) S. 47.
7) Am 8:10. Jes. 3:24 Jer. 48:37. Ez 7:18. 27:30 v.

Digitized by Google

„Ik heb Moab verbroken als een vat. Hoe is het verslagen! Zij huilen" .... Dit huilen is geen teeken van ootmoed, maar van smart, gelijk vanzelf spreekt en uit het vervolg der profetie duidelijk blijkt.

De onderstelling dat men den saq aantrok in dagen van rouw, omdat men in dit kleed den afgestorvene vereeren wilde, heeft inderdaad het meest voor zich. Het beantwoordt geheel aan de analogie van degenen, die, als zij zich aan een vreemden vorst onderwierpen, een saq aandeden [1]), en aan den regel, dat ouderwetsche kleederen licht cultuskleederen worden. Intusschen doen zich hier een paar moeilijkheden voor, die ik oplossen moet, om mijne opvatting zeker te maken.

Wat misschien bevreemdt, is dat de saq, gelijk ik zelf aanwees, niet slechts rouwkleed, maar ook profetenkleed was. Wel wijst dit bij het eerste op cultus; maar zijn de dooden oorspronkelijk goden, dan verwacht men niet, dat hij, die, gelijk de profeet, in Jahve's naam optreedt met het: „geen andere goden voor zijn aangezicht!" hetzelfde gewaad draagt, waarmede de leek, die het aandoet, zich tijdelijk aan den Jahvedienst onttrekt ter wille van een anderen cultus. — De moeilijkheid verdwijnt, als men bedenkt, dat in den loop der tijden het oude bedouinenkleed, de saq, g e w o n e kleedij der profeten bleef, terwijl de Israëlietische boeren en burgers in Kanaän de simla of het pallium aannamen. Voor den doodencultus behielden dezen exceptioneel dat oude gewaad, de saq, waarin hunne vaderen de dooden en goden vereerd hadden. Zij hadden het ook voor den Jahvedienst kunnen reserveeren, maar daar deze de normale cultus was, paste hierbij het dagelijksch kleed beter, als men het voor den eeredienst slechts wiesch [2]). De meesten toch hadden maar één stel kleederen, en moesten zich op die wijs behelpen [3]). Anders echter de priesters, die als Jahvekleed den ephod bād droegen, en de profeten, wier gewone kleed de saq was, in welken zij Jahve vereerden, maar nu ook kwalijk rouwen konden, en dat te minder daar het haren kleed zich moeilijk liet wasschen. Zoo verklaart het zich dat Jesaja, als

1) Boven blz. 109. 2) Exod. 19: 10, 14.

3) Wellhausen, Skizzen 3, 106: „das Wechseln der Kleider hat denselben Werth wie das Waschen der Kleider", en dus had ook omgekeerd het wasschen der kleederen dezelfde waarde als het wisselen der kleederen.

Digitized by Google

hij rouwen moet, den saq aflegt, en, daar hij geen ander kleed tot zijn beschikking heeft, naakt gaat [1]). Volgens Frey was dit naakt gaan een teeken van nog dieper verootmoediging dan het saq dragen, doch dit is onjuist, omdat het saq dragen, gelijk wij zagen, geen teeken van ootmoed of verootmoediging was. De eenvoudigste verklaring van het naakt gaan der profeten in rouw is stellig, dat de saq voor hen als zoodanig niet in aanmerking kwam, aangezien hij hun dagelijksch Jahvekleed was.

Met het bezwaar, aan den profetensaq ontleend, dat ik heb trachten weg te nemen, hangt een ander samen, t. w. dat het gaan in saq, evenals het gaan in gescheurde kleederen, ook voorkomt bij het doen van boete voor Jahve [2]). Hoe kan, vraagt men, dit het geval zijn geweest, als men het kleed droeg bij doodenvereering?

Doch ook dit bezwaar beteekent weinig. Immers het aandoen van den saq geschiedt in zulke gevallen niet, omdat hij voor den leek Jahvekleed is, maar omdat hij het teeken is van godverlatenheid, resp. storing van den Jahvedienst, tijdelijke opheffing der Jahvegemeenschap. En dat is juist wat degene, die boete doet, betreurt. Als Achab door Jahve verworpen is; als de Ninevieten weten, dat zij niets meer van Jahve te hopen hebben; als Nehemia meent, dat door de schuld der vaderen land en volk gevloekt zijn; als de Maccabeën en Judit de overmacht der heidenen gevoelen, terwijl Jahve van verre staat, doen zij den saq aan, gelijk zij de kleederen scheuren, waarin ze anders hun God vereeren.

Ik ontken natuurlijk niet, dat zich met die grondgedachte allengs eene andere verbonden heeft, t. w. de hoop om door deze boetedoening Jahve te vermurwen. Het lag zelfs voor de hand dat men dacht, door zulk een houding op zijn God te werken, vooral wanneer men door bijgevoegde droefenis te kennen gaf, dat men den toestand betreurde [3]). Maar besef van godverlatenheid is toch altijd de grondslag van den ritus, een besef, dat óf door rampen óf door schuldgevoel gewekt is [4]) en bij sterfgeval door de doodenvereering.

---

1) Jes. 20 : 2.
2) 1 Kon. 21 : 27; Jon. 3 : 6 v.; Neh. 9 : 1; 2 Macc. 10 : 25 v.; Judit 9 : 1; 10 : 3.
3) Vgl. Ps. 35 : 13; 69 : 12.
4) Zoo is het vaak in de Psalmen.

Digitized by Google

Behalve kleederen scheuren en saq dragen komt nog de volgende rouw voor: het bedekken van het aangezicht, het bedekken van het hoofd, het uittrekken der schoenen, het afleggen van sieraden, het zich niet wasschen en niet zalven, het strooien van asch op het hoofd, het haar uitrukken, het haar afscheren, het loopen met losse haren, zelfverminking en insnijding in het lichaam. Volgens Frey, die al deze dingen uitvoerig bespreekt, zijn het bewijzen van verootmoediging tegenover Jahve. Ook hier vraagt men: welk verband is er tusschen een sterfgeval en ootmoed voor Jahve, vooral wanneer het ritueel niet hem, maar den doode geldt? Dit laatste echter wil Frey niet toegeven, daar het een vereering van den doode zou bewijzen, die volgens hem in Israël nooit plaats heeft gehad. Als hij dus leest, dat men bij sterfgevallen het gelaat [1]) en het hoofd [2]) bedekte, dan verwijst hij naar pp., waar Mozes [3]) en Elia [4]) het aangezicht bedekken, en leidt er uit af, dat men dit ook bij den rouw over een doode deed om aan te duiden, dat men Jahve niet durfde naderen, omdat zijn aanblik gevaarlijk was [5]). Doch wat heeft Jahve met den doode te doen? Dezen, den afgestorvene, gold de ceremonie, die een betuiging van eerbied voor hem is. Zij ging ook tegenover hem uit van de onderstelling, dat de aanblik van een heilige of god gevaar met zich brengt. Hij toch, en geen ander, is de vereerde god.

Voorts had Frey bij de bespreking van dit onderdeel het bedekken van het gelaat en van het hoofd moeten onderscheiden; want dat zijn geenszins twee uitdrukkingen voor ééne zaak. Het bedekken van het gelaat, soms ook alleen van baard of mond [6]), was iets zeer bijzonders, wat alleen in den cultus en den rouw geschiedde, terwijl het bedekken van het hoofd ook gebeurde in het dagelijksch leven, zoodra men zich buiten zijne woning vertoonde, bezoeken bracht en een heiligdom binnenging. De hoofdbedekking hing oorspronkelijk daarmede samen, dat de tulband of het doek door de haren gevlochten was en dus moeilijk onderweg kon worden losgemaakt. Deze tulband verviel natuurlijk bij den

1) 2 Sam. 15:30; 19:5. 2) Jer. 14:3; Est. 6:12.
3) Ex. 3:6. 4) 1 Kon. 19:13.
5) Vgl. Ex. 3:6; 19:21—24; 20:19; 2 Sam. 6:6 v.
6) Mich. 3:7; Ez. 24:17 v.

Digitized by Google

rouw [1]): daar hij in den Jahvecultus dienst deed, kon hij in den doodencultus niet blijven. Maar men bedekte het hoofd op andere wijs, b. v. door de handen er op te leggen [2]). Zoo vereerde men den doode ook met dit ritueel, dat voortvloeide uit een maatschappelijk gebruik. — Het bedekken van het aangezicht echter heeft eene meer symbolische beteekenis. Het berust op de vrees om een god te zien, en wordt als zoodanig bewijs van eerbied. Dat bij de Perzen [3]) en Romeinen [4]) den misdadiger in den aanvang der rechtspleging of der executie het aangezicht bedekt wordt, kan uit hetzelfde beginsel zijn voortgevloeid, hoewel daaromtrent niets zekers bekend is. Van *verootmoediging* [5]) getuigt het gebruik stellig niet, daar de doek den schuldige door anderen werd aangedaan.

Zeer onjuist is Frey's verklaring van het *uittrekken der schoenen* of *het afleggen der sandalen* bij rouw. Hij redeneert aldus: Het blootsvoets gaan is een godsdienstig gebruik, want zonder sandalen betrad men heilige plaatsen. Nu hebben echter gevangenen en armen ook geen schoenen aan. Derhalve wilde hij, die zijne schoenen uittrok in rouw, zich als „einen Armen und Elenden zu kennen geben, dem die so notwendige Fussbekleidung fehlt" [6]). Dit is eene gelijkstelling en vereenzelviging van twee dingen, die niets gemeen hebben. Als armen geen schoenen dragen, omdat zij ze niet bezitten, en gevangenen niet, omdat men ze hun ontnam of niet schonk, dan is dat heel wat anders als dat iemand, die wel schoenen heeft, ze bij gelegenheid uittrekt. Dat geschiedde trouwens niet alleen in den rouw. Ook als de Israëliet bezoeken bracht, deed hij zijne stoffige of beslikte sandalen van de voeten; een slaaf droeg ze hem na of ze bleven buiten staan. Zoo werd het uitdoen der schoenen, gelijk bij ons het afnemen van den hoed, een teeken van hoogachting. Natuurlijk werd deze ook tegenover de godheid in acht genomen, zoodat niemand geschoeid een heiligdom of heilige plaats betrad. Hiermede hangt de ritus in den doodencultus samen. Als men in dagen van rouw en bij het betreden der graven de schoenen uitdeed, dan

---

1) Ez. 24 : 17, 23.
2) 2 Sam. 13 : 19; Jer. 2 : 37. Marti Th. A. T.[3], 42.
3) Est. 7 : 8.
4) Liv. 1, 26. Cicero pro C. Rabirio 4, 15.
5) Frey 44.
6) S. 45.

Digitized by Google

ligt het, na het voorafgaande, voor de hand te onderstellen dat men met deze ceremonie de dooden vereeren wilde. Trouwens ze komt ook bij de Romeinen om dezelfde reden voor. Als keizer Augustus door de ridderschap begraven en zijne asch in het mausoleum bijgezet wordt, dan geschiedt dat *pedibus nudis*, zegt Suetonius [1]). Het spreekt toch wel vanzelf dat hiermee geen smaad, maar hooge vereering bedoeld werd. Om echter toch vooral iets smadelijks te verkrijgen, verwijst Frey [2]) naar het uittrekken van den schoen bij weigering van het zwagershuwelijk [3]). Dit is „Demütigung bzw. Beschimpfung", meent hij; en dat was het dus, volgens hem, bij begrafenissen ook. Maar zou men dan den doode beschimpt hebben?! Dat kan toch de bedoeling niet geweest zijn. Bovendien lag de smaad bij het uittrekken van den schoen naar aanleiding van het geweigerde zwagershuwelijk, niet, gelijk Frey meent, in die symboliek, maar in het bijgevoegde spuwen in het gelaat. Het uittrekken van den schoen wilde alleen zeggen, dat hij, wien dit geschiedde, van zijn eigendomsrecht afstand had gedaan, aangezien de schoen het symbool van bezit was [4]).

Waarom legde men in rouw zijne sieraden: zijne ringen, armbanden, en kettingen af? Eigenlijk is 't niet geheel zeker, dat men dit deed. 't Is waar, Frey, die het onderstelt, beroept zich op sommige teksten [5]), b.v. op Ezechiël, die, als zijne vrouw sterft, „den Kopfschmuck" niet aflegt, gelijk hij volgens den rouwritus had behooren te doen [6]). Maar פְּאֵר is een tulband; 't mag een fraaie tulband geweest zijn, 't was toch geen sieraad, als de ring enz. waarvan in de onderstelling sprake was. Jesaja zegt [7]), volgens Frey, dat het rouwkleed zal komen „an Stelle des aufgezählten Schmuckes, den die Töchter Jerusalems bisher getragen". Doch er staat, dat de gording van saq in plaats van de תַּחְגֹּרֶת zal komen, een aan den vreemde ontleend woord voor het toenmalige damesk l e e d [8]). Judit begeeft zich tot Holophernes o. a. met armbanden, ringen en

---

1) Div. Aug. 100; vgl. Frey, S. 165. 2) S. 45.
3) Dt. 25: 9 v. Rut 4: 7 v.
4) Zie de nieuwe vertaling des O. T. van Oort e. a. I, 451 aant. 9.
5) Frey, S. 47. 6) Ez 24: 16 vv. 7) Jes. 3: 24.
8) Vgl. LXX χιτὼν μεσοπόρφυρος.

Digitized by Google

andere versierselen aan [1]); maar al had zij die in den rouw niet aan [2]), het blijkt toch ook niet, dat ze overigens tot hare dagelijksche dracht behoorden, aangezien ze zich voor de gelegenheid daarmee „zeer schoon maakte, om de mannen, die haar zagen, te bekoren". Doch aangenomen dat men in den rouw die sieraden aflegde, wat zeer mogelijk is, daar 't bij ons nog geschiedt, wat kan dan 't motief zijn geweest? Volgens Frey was 't weer verootmoediging voor Jahve, omdat de Israëlieten in de midbar, toen hun God eens toornig was, hunne sieraden afgelegd hadden [3]). Doch daar elders [4]) dergelijke sieraden als amuletten worden aangemerkt, die slechts bij een bepaalden cultus pasten, ligt de onderstelling meer voor de hand, dat het wegdoen van in den Jahvedienst gedragene ringen enz. samenhing met storing van dien dienst. Als Jahve verklaart, dat hij niet langer met zijn volk is noch in zijn midden optrekken wil [5]), verdwijnen met hem zijn cultus en de daarin gedragen sieraden. Desgelijks bij doodenvereering, omdat men in een anderen dienst overgaat. Deze verklaring is te waarschijnlijker, daar — ik moet het nog eens zeggen — bij een sterfgeval voor verootmoediging tegenover Jahve niet de minste aanleiding was.

Doch er is meer, zegt Frey [6]). Men liet in den rouwtijd ook na zich te wasschen en te zalven [7]), bovendien bestrooide men zich met stof en asch of wentelde zich daarin [8]). Een en ander is opzettelijke „Entstellung des Körpers", verwaarloozing des lichaams, „Ausdruck des demütigenden, mitleiderregenden Elends". Hij geeft echter, wat het stof en de asch betreft, zelf toe, dat het stof oorspronkelijk stof van het graf was en de asch van de verbrande specerijen bij begrafenissen genomen werd, waaruit volgt, dat men ze niet heeft gebruikt om zich leelijk en smerig te maken, maar om zich iets toe te eigenen van den doode, wiens gemeenschap men zocht. Allengs symbolen van doodendienst geworden, zijn ze ook in beeldspraak overgegaan om aan te duiden, dat men eigenlijk niet tot Jahve

---

1) Judit 10 : 4. 2) Vgl. vs. 3. 3) Ex. 33 : 4, 6.
4) Gen. 35 : 4. 5) Ex. 33 : 3. 6) S. 48.
7) Zie Rut 3 : 3; 2 Sam. 12 : 20; Judit 10 : 3.
8) Micha 1 : 10. Jer. 6 : 26.

Digitized by Google

in de goede verhouding staat. „Hoewel ik stof en asch ben, heb ik het gewaagd tot Jahve te spreken", zegt Abraham [1]) en Job doet, daar hij zich van God vervreemd gevoelt, boete in stof en asch.

Zijn stof en asch, als bestanddeelen van doodendienst, tevens bewijzen van godverlatenheid wat Jahve betreft, dan rijst de vraag, of ook het zich niet wasschen en zalven in den rouwtijd op dergelijke wijze verklaard kunnen worden? Want de verklaring van Frey bevredigt slechts schijnbaar. Vuilheid en smerigheid zullen zeer natuurlijke bewijzen van droefheid over het afsterven van geliefden geweest zijn [3]). Eilieve, waarom toch? Het spreekt volstrekt niet vanzelf dat men zoo zijne smart uitte. Ieder ander motief is haast waarschijnlijker dan dit. Nu is water, hetwelk men bij den rouw vermeed, een element, dat bij den gewonen, resp. Jahvistischen cultus eene groote rol speelde, omdat het geacht werd goddelijke, d. i. bij Israël en in Kanaän Jahvistische kracht te bezitten [4]). Het begrip is ons vreemd, maar echt Semietisch. „Of all inanimate things", schrijft Rob. Smith [5]), „that which has the best marked supernatural associations among the Semites is flowing or as the Hebrews say living water... It is dangerous for the impious person to come into contact with the holy element". Impious is o. a. in hooge mate ook de doodenvereerder als vereerder van een anderen god. Daarom past wasschen of contact met water hem zelven evenmin als den doode; ziedaar tevens de eenvoudige verklaring van een gewoonlijk slecht begrepen Joodschen ritus: in een Joodsch sterfhuis en liefst in zijne buurt, zelfs drie huizen ver, moet alle water weggedaan worden, zoodra iemand in dat huis den laatsten adem uitgeblazen heeft. Verder is het een oud kostuum, in de huizen, langs welke de lijkstoet gaat, als hij voorbijkomt, het water, dat er staat, uit te gieten [6]).

Goddelijk is ook het dierlijk vet en zijn surrogaat: het

---

1) Gen. 18: 27. 2) Job. 42: 6. 3) S. 48.

4) Vandaar dat 2 Kon. 5: 10 Naäman, om onder Jahvistischen invloed te genezen, zich in den Jordaan en niet in eene Syrische rivier moet baden.

5) L. l. 127.

6) Zie J. Rabbinowicz, Der Todtenkultus, S. 10 f. (Het feit is aan dit boekje ontleend, de verklaring niet).

Digitized by Google

plantaardig vet of de olie [1]), die daarom als heilige zalfolie dienst deed bij de wijding van koningen en priesters, bij de vereering van gasten, ter genezing van zieken [2]). Bij Israël en in Kanaän Jahvistisch, konden ze ook slechts in den Jahvedienst gebruikt worden, waaruit volgt dat de aanwending tijdelijk moest worden gestaakt, zoodra de gemeenschap met Jahve om eene of andere reden verbroken werd. Dat geschiedde door goden- en doodencultus, ook wel door andere omstandigheden. Als Meribaäl ongewasschen of althans met ongewasschen kleederen voor David verschijnt [3]), en als Daniël zich niet zalft [4]), dan drukken zij de ellende van den toestand ten gevolge van godverlatenheid uit; de een, daar de koning uit Jeruzalem heeft moeten vluchten, de ander, daar Israël in ballingschap vertoeft. Zoo voelt men zich van Jahve gescheiden, ver van de heilige stad en van het heilige land. Daarom wascht en zalft men zich niet; want wasschen en zalven zijn Jahvistisch.

Tot den rouw behoorde verder ook het uitrukken of afscheren der haren [5]), een gebruik, door Deuteronomium [6]) als afgodisch verboden. Neemt men in aanmerking, dat Amos [7]) en Jeremia [8]) dit maken van eene קָרְחָה of kale plek bij zulk eene gelegenheid niet berispen, dan blijkt, dat de afkeer, dien het wetboek er van heeft, nog jong, ja waarschijnlijk eene nieuwigheid van den wetgever is. Deze tegenzin hangt natuurlijk daarmee samen, dat Deuteronomium meer dan de Jahvistische profeten tot op zijn tijd toe eene tegenstelling zocht tusschen het Jahvisme en den doodencultus benevens veel andere oudere practijken, die het trachtte uit te roeien of te beperken.

Hangt deze Deuteronomische opvatting ook samen met afkeer van het haaroffer aan de dooden? Dit kan onmogelijk het geval zijn geweest, als Frey gelijk heeft met zijne bewering, dat in Israël nooit afgeschoren haar aan de dooden

---

1) Rob. Smith l.l. p. 215: the very act of applying ointment had a religious significance, p. 363: grease is the usual unguent all over Africa and has a sacred meaning.

2) Jac 5 : 14. 3) 2 Sam. 19 : 25. 4) Dan. 10 : 3.

5) Het afscheren is het minder oorspronkelijke, maar later algemeene.

6) 14 : 1. 7) 8 : 10. 8) 16 : 6.

Digitized by Google

gewijd is geworden. Bij andere oude volken, met name bij de Grieken, komt het haaroffer dikwijls voor[1]), en dit doet vragen, of het bij Israël ontbroken kan hebben, te meer daar het zich kaal scheren ter eere van dooden wel gebruikelijk was. Maar ik geef toe, dat toch ook bij de Grieken die twee niet onafscheidelijk geweest zijn, m. a. w. dat bij hen het haar vaak uitgerukt of afgeschoren werd, zonder dat er een haaroffer op volgde[2]). Ook ben ik het met Frey eens, als hij zegt, dat in het O. T. alleen het kaal maken of scheren ter eere van dooden vermeld wordt. Wel heeft men het haaroffer willen vinden in het Deuteronomische שׂוֹם קָרְחָה לָמֵת[3]), maar Dillmann heeft goed aangetoond, dat t. a. p. met die uitdrukking geen haaroffer bedoeld is[4]). Schwally[5]) geeft dat toe; alleen is hij van meening, dat de wetgever de kracht der oude formule niet meer begreep en er oorspronkelijk wel een haaroffer mede aangeduid werd. Doch het is zeer onwaarschijnlijk, dat dit het geval was, daar het niet in de uitdrukking liggen kon en hare beteekenis niet twijfelachtig kon zijn in een tijd, toen, blijkens het aangehaalde woord van Jeremia[6]), dit kaal scheren nog in vollen gang was.

Ook een tweede, door Schwally aangehaalde, tekst van Jeremia pleit niet voor eene andere bewering van hem: dat het afleggen van het haar een hulde aan den doode zou geweest zijn, alsof men daarmee wilde betuigen, dat men met dezen ritus zich ter beschikking van den doode stelde. Jeremia schreef[7]): „de Nophieten zullen u, Judeërs, den schedel afweiden". Hiermee wil de profeet zeggen, meent Schwally, dat de toegesprokenen slaven zullen worden van de inwoners van Memphis. Dit is niet juist. Ja, wel zouden, volgens Jeremia, de Joden ballingen en slaven worden. Maar niet door het afsnijden der haren, want nergens wordt geleerd, dat het haar teeken van vrijheid, en kaalheid bewijs van slavernij is. Allerminst volgt dus uit den

---

1) Zie Rohde Psyche 212 ff, 522, 533, 541 f. Hermann, Gr. Ant.[3] IV, 370 noot 1. Frey 146 f.

2) Odyss. δ, 197 v. Athen. XV, p. 675 A. Ilias Σ, 27 Ω, 711. Frey 156, 171.

3) Dt. 14 : 1.

4) Steuernagel roert in zijn nieuwen Commentaar op Deut. t. a. p. de quaestie zelfs niet aan.

5) S. 17. 6) 16 : 6. 7) 2 : 16.

Digitized by Google

tekst van Jeremia, dat hij die zich zijn haar afsneed in dagen van rouw, daarmede als 't ware tot een doode zeggen wilde: „ik ben uw slaaf", om op die wijs zich hem ten offer te brengen.

Moet erkend worden, dat het uitrukken en afscheren van het haar gedurende den rouw niet in noodwendig verband met het haaroffer stond [1]), dan kan het ook niet, gelijk wel geschied is, verklaard worden als middel om tot dat offer te komen, maar moet het in zich zelf beteekenis gehad hebben. Welke was die beteekenis? Volgens Frey was het smaad. De volle haardos was een sieraad, een kaal hoofd werd bespot en beschimpt, zegt hij [2]). Hij maakt echter niet duidelijk, waarom juist een teeken van smaad als rouw over dooden gekozen zou zijn. Daar men dezen toch allerminst beleedigen, maar eeren wilde, laat zich nauwelijks denken, dat „Entstellung durch Entfernung des natürlichen Kopfschmucks" de oorspronkelijke zin van den ritus zou geweest zijn. Dit bezwaar tegen zijne verklaring is zoo overwegend, dat ze reeds daardoor valt. Ze wordt niet gered door de opmerking, dat Elisa om zijne kaalheid beschimpt werd; want natuurlijke kaalheid [3]) is iets anders dan opzettelijk aangebrachte. En als Jesaja de Jeruzalemsche vrouwen kaalheid aanzegt, dan geschiedt dat om haar met wegvoering in ballingschap en met verlies van nationaliteit te bedreigen; zie beneden [4]).

De verklaring van den smaad moet te eer vallen, omdat het O. T. zelf ons een betere aan de hand doet. Ik denk aan Dt. 21 : 10—12. Eene heidensche gevangene kan niet in den harem van een Israëliet worden opgenomen, tenzij eerst hare nagels geknipt en hare haren afgesneden zijn. Dat komt, omdat deze extremiteiten des lichaams, evenals de kleederen (vgl. vs. 13) geacht werden vol taboes te wezen [5]). Zoo moest ook omgekeerd iemand, die den Jahvedienst, zij het al tijdelijk, verliet, om een anderen God te gaan dienen, alle sporen van Jah-

---

1) Ook bij de Arabieren was het een en het ander niet onafscheidelijk, zie Goldziker, Muh. Studiën I, 248. Frey 131.

2) S. 130, met beroep op 2 Kon. 2:23; Jes. 3:17, 24.

3) Zie Keil Comm. op Könige² ad 2 Kon. 2:23 „die Kahlheit Elisa's war Naturfehler; denn Elia, welcher van da ab noch gegen 50 Jahre lebte, konnte damals noch nicht vor Alter kahl geworden sein".

4) Blz. 123. 5) Vgl. Th. Ts. XXXIII, 298 v.

Digitized by Google

visme voor het oogenblik verwijderen, en tot deze behoorden, behalve het kleed, ook de haren, omdat zij van Jahvistische taboes doortrokken waren. Nu wordt tevens duidelijk, waarom, niet alleen bij rouw, maar ook bij bedreiging met wegvoering in vreemde landen dikwijls het haar afscheren genoemd wordt [1]). „De Nophieten zullen u den schedel afweiden", zegt Jeremia [2]); „op alle hoofden komt kaalheid, elke baard wordt afgehouwen", schrijft Jesaja [3]). Dat is een van de vloeken der ballingschap. Niet omdat hoofd en baard scheren *per se* een smaad was, want bij onderscheiden volken (Egyptenaren, Grieken) komt het als mode voor [4]). Maar omdat de menschen, die in den vreemde werden weggevoerd, hierdoor aan hun eigen nationaliteit en godsdienst ontrukt werden en ingelijfd in dien van hun vijand. Het bewijs voor deze stelling, daareven aan Deut. 21 : 10—12 ontleend, wordt nog bevestigd door Jerem. 7 : 29, waar het op die wijs af te snijden haar wijding heet, gelijk Frey zeer juist opmerkt. „Das Haar komt hier somit als zierender Kopfschmuck zu stehen", voegt hij erbij [5]). Dit laatste zonder recht. Wijding en sieraad zijn geen synoniemen. Wegneming der wijding is verwijdering van wat tot zekeren cultus, in casu den Jahvedienst behoort. Immers er staat: „scheer uw wijding af en werp ze weg". De Israëlieten zijn aan Jahve gewijd, maar hij verwerpt hen in zijn toorn, hij laat hen los. Daarmee vervalt hun haardos, hun wijding, de haren, die zij in zijn dienst droegen.

Vreemd is, dat naast het uitrukken en afscheren der haren als teeken van rouw ook het tegendeel, het laten loshangen der haren, voorkomt. Zoo wordt b.v. den priesters in het priesterlijk wetboek zoowel het een [6]) als het ander [7]) verboden. Dat het t. a. p. gebezigde ww. פרע niet ontblooten [8]) of afscheren [9]), maar inderdaad los laten hangen [10])

1) Frey, S. 148. 2) T. a. p.

3) 15 : 2; 22 : 12. — 3 : 24 „kaalheid in plaats van haarvlecht" is natuurlijk hetzelfde bedoeld; 3 : 17 ook, als Knobel, Diestel e. a. gelijk hebben, dat שפח = *ontleeren*, is; maar hebben de meeste lexica en commentaren gelijk, dan is מספח = שפח een denominatief van ספחת, met de bet. *schurftig maken*, gelijk b.v. reeds de Statenoverz. vertaalt. In dit geval behoort Jes. 3 : 17 niet tot de thans besproken rubriek.

4) Stade GVI, 373. Frey 163 f. 5) S. 180. 6) Lev. 21 : 5.

7) Lev. 10 : 16; 21 : 10. 8) Statenvertaling

9) Vilmar, Stud. u. Krit. 1864, S. 449 f. 10) Nieuwe vert. des O. T.

Digitized by Google

bet.[1]), is door Frey juist ingezien[2]). Doch hij dwaalt, als hij meent, dat het, evenals het scheren, alweer „eine Entstellung des Kopfes" is. Dit toch blijkt uit niets, en om het begrip te verkrijgen, moet het los laten hangen als „unordentlich herabhangen lassen" worden opgevat. Misschien leidt hij het onordelijke af uit de omstandigheid, dat ook de melaatsche met loshangende haren rondliep[3]). Maar als de jonge Samuel[4]) en de Nazireër[5]) zoo voor Jahve, d. i. ter eer van Jahve wandelen, dan is 't onmogelijk, dat een slordige behandeling der haren bedoeld zou zijn. Hierbij komt dat ook oude Jahvefeesten met dit ritueel: het rondloopen met loshangend haar, werden gevierd[6]). Het behoorde blijkbaar tot een cultus, even goed als het afscheren der haren. Of beide ceremoniën naast dan wel na elkander bestaan hebben, laat zich niet meer uitmaken. Vrij zeker schijnt alleen, dat er een tijd geweest is, waarin met het פרע der haren goden en dooden vereerd werden, hetgeen niemand verwondert, die weet dat volgens de ouden dooden goden waren. Juist omdat deze doodencultus die beteekenis had, wilden Ezechiël en P, dat althans de priesters zich van deze haardracht onthouden zouden. Wat den jongen Samuel oudtijds was opgelegd, en nog, wegens den ouden usus, ten opzichte van de Nazireërs gehandhaafd bleef, dat werd toch den lateren priesters verboden, opdat tusschen Jahvedienst en doodenvereering een diepe klove zou gapen, waarop het sedert Deuteronomium aangelegd was.

Verminking, met name het zich zelf verwonden, het snijden in zijn eigen lichaam (התגודד), komt bij vele volken als teeken van rouw en als godsdienstige ritus voor. Van de Scythen bericht Herodotus[7]), dat zij bij den rouw over een koning zich neuzen, voorhoofden, ooren en handen verminkten. Hetzelfde deden b.v. in Achab's en Elia's tijd Israëlietische Baälspriesters[8]) om hun god te vereeren. Frey[9]) meent, dat hierbij aan geen offer gedacht werd, daar voor een offer ver-

1) Bijgevoegd object is ראש, waarbij aan het hoofdhaar gedacht is.
2) S. 128 f 3) Lev. 13:45.
4) 1 Sam. 1:11. 5) Num. 6:5.
6) Zie Richt. 5:2. vgl. Moore on Judges p. 138. Th. Ts. XXXIII, 310.
7) IV, 17. 8) 1 Kon. 18:28. 9) S. 134.

Digitized by Google

langd werd, dat men het bloed op het altaar of op de offerplaats stortte. Hij zag echter dit schrijvende voorbij, dat bedoelde Baälspriesters juist bij het altaar fungeeren, gelijk uitdrukkelijk vermeld wordt [1]). Overigens geeft hij toe, dat er nauw verband is tusschen de zelfverminking bij godendienst en bij doodenvereering. Uit de gelijkheid der gebruiken blijkt, volgens hem, dat ze op Israëlietischen bodem ook bij de doodenvereering niet anders kunnen geduid worden dan als „kultische Riten". En hieruit volgt logisch, zou men zeggen, dat doodendienst godendienst is.

Doch dit laatste geeft Frey natuurlijk niet toe, daar het de hoofdstelling van zijn boek omver zou werpen. Ten einde aan de consequentie te ontkomen, beweert hij, dat deze cultus der dooden niet hen gold, maar Jahwe. Wie echter de teksten, die aangehaald worden [2]), onbevooroordeeld leest, zal tot een gansch ander besluit komen. Er staat duidelijk dat de insnijdingen לָמֵת en לָנֶפֶשׁ d. i. dus *met het oog op, ter wille* of *ter eere van* den doode plaats hadden. Hoe zou ook bij de lateren, bij Dt. en P., deze ritus als heidensch afgekeurd zijn [3]), indien hij ter eere van Jahve geschied was? Frey antwoordt handig, maar sophistisch [4]): „omdat het gebruik toch eigenlijk aan een vreemden cultus ontleend en dus in het Jahvisme ingedrongen was". Maar als dat waar is, dan begrijpen wij weer niet, dat de oude Jahvistische profeten [5]) den ritus niet bestrijden. Frey vindt het ook wel wat vreemd, dat de profeten er niet meer tegen op kwamen, maar vermoedt toch, dat zij hem wel niet geheel onaanstootelijk zullen gevonden hebben. Dit vermoeden mist echter allen grond, gelijk hij zelf erkent, als hij zegt, dat „die Propheten Haarschur wie Selbstverstümmelungen unbefangen als Volkssitte erwähnen, ohne sie zu rügen" [6]).

Ten einde te kunnen volhouden, dat ook bij rouw de ritus niet den doode, maar Jahve gold, verwijst Frey [7]) nog naar eene plaats van Jeremia [8]), volgens welke eens tachtig mannen van Silo, Sichem en Samarië naar Jeruzalem trokken om Jahve

1) 1 Kon. 18:26.
2) Jer. 16:6. Dt. 14:1. Lev. 19:28.
3) Nadrukkelijk Deut. 14:2.
4) S. 143.
5) Nog Jeremia, zie 16:6.
6) S. 142.
7) S. 141.
8) 41:5.

Digitized by Google

te vereeren met afgeschoren baarden, gescheurde kleederen en wonden aan het lichaam, die zij zich zelven toegebracht hadden. Zie hier een bewijs, zegt onze Schrijver, dat het insnijden zoowel als het afscheren van het haar alleen ter eere van Jahve geschiedde. Hij vergist zich. T. a. p. is immers van geen rouw over dooden sprake; het verminken geschiedde dus ook ter eere van of met het oog op Jahve, niet in rouw, maar wanneer men met Jahve te doen had, en b. v. op hem werken wilde. Zoo doen de Baälspriesters 1 Kon. 19 het ter eere van Baäl, als zij hem vermurwen willen. Wat de dooden betreft, moeten wij aannemen, dat men reden meende te hebben om hen gunstig te stemmen, hun toorn af te wenden en hen te verzoenen. Dit is zoo vreemd niet. In Australië en elders gebeurt nog hetzelfde bij een sterfgeval, gelijk Moncelon [1]) bericht. Letourneau, die het mededeelt, voegt er bij: „ces pratiques douloureuses ne sauraient avoir d'autre but que d'apaiser l'ombre du mort et de la désarmer". Inderdaad, dit zal wel de bedoeling geweest zijn. Ook is het niet onwaarschijnlijk, al is het onbewijsbaar, dat die mutilaties verzachting zijn van menschenoffers, oorspronkelijk aan de dooden gebracht.

Op hunne beurt zijn zij hier en daar verzacht in tatouëeren. „Autrefois, à la Nouvelle Calédonie", schrijft Moncelon, „on s'infligeait encore des mutilations funéraires, aujourd'hui on se borne à des tatouages". Datzelfde kan wel bij Israël het geval zijn geweest, ofschoon het niet met zekerheid te zeggen is, gelijk dan ook in de aanteekeningen op de nieuwe vertaling des O. T. [2]) het ontstaan anders wordt verklaard, namelijk als „aanduiding dat men zich aan eene godheid wijdde of lid eener orde was", iets wat men dan te kennen gaf door „bepaalde figuren in de huid te prikken of te branden". Voor mijn gevoelen pleit misschien, dat het tatouëeren in Leviticus [3]) naast het insnijden of het zelfverwonden verboden wordt. Doch Frey meent dat het eerste niet in den rouw geschiedde, omdat in het aangehaald wetsartikel לָמֵת alleen bij de waarschuwing tegen het maken van insnijdingen staat en omdat tatouëeren ter wille van dooden nergens voor-

1) Bull. Soc. d'Anthrop. (Réponses au questionnaire), zie Letourneau, L'évolution religieuse p. 49.

2) I, 278. 3) 19:28.

Digitized by Google

komt. Het eerste argument is niet sterk, daar geen stilist de herhaling van het woord t. a. p. verlangen zal. „Geeft u ter wille van een doode geen sneden in uw vleesch en geen tatouage-teekens in u", veronderstelt toch wel, dat het „ter wille van een doode" in gedachte herhaald wordt. Onmogelijk pleonastisch zou geweest zijn wat Frey dan eischt: „geeft u ter wille van een doode geen sneden in uw vleesch, en geeft u ter wille van een doode geen tatouage-teekens".

Bovendien vraagt men: waarom is het zich tatouëeren in dit verband en in één adem met het הִתְגּוֹדֵד לָמֵת genoemd, als het met den rouw niets te maken had en alleen tot den godencultus behoorde? „Es ist dieses zweite Gebot nur so unmittelbar angeknüpft", meent Frey [1]) „wegen der Aehnlichkeit der kultischen Tätowierung mit dem Trauerbrauch". Maar welke „Aehnlichkeit" is dat dan? Als in den rouw niet getatoueerd wordt, dan zie ik in het geheel geen overeenkomst tusschen dezen ritus en de rouwgebruiken.

Hierbij neme men dit nog in aanmerking. Volgens Frey komt het tatouëeren ter eere van dooden nergens elders in het O. T. voor. Maar als de גְּדֻדוֹת of sneden in de handen, van welke Jeremia [2]) spreekt, *totaphôt* of tatouage geweest zijn, gelijk Frey zelf aanneemt [3]), dan blijkt hieruit duidelijk, dat het tatouëeren inderdaad een soort van גדד of התגודד ter wille van dooden geweest is. Immers bij Jeremia komen die גְּדֻדוֹת עַל־יָדִים, welke Frey identificeert met de כְּתֹבֶת קַעֲקַע of tatouage, als teekenen van rouw voor.

Trouwens ook bij andere volken tatouëert men zich wèl ter eere van dooden, wat Frey ontkent. Toegegeven dat uit de oudheid de berichten daaromtrent toevallig ontbreken, hedendaagsche reizigers brengen ze uit allerlei oorden mee. Zoo schreef J. L. Burckhardt in zijne *Bemerkungen über die Beduïnen* [4]): „Bei den Arabern in Oberägypten von den Stämmen Rowadscheh und Dschaafere ist die Sitte: wenn jemand von der Familie stirbt, so färben sich die Weiber Hände und Füsze

1) S. 188.
2) 48 : 37b עַל כָּל־יָדַיִם גְּדֻדוֹת וְעַל־מָתְנַיִם שָׂק.
3) S. 186. 4) S. 226.

Digitized by Google

mit Indigo blau und behalten dieses Zeichen ihres Kummers 8 Tage lang". Dat dit blauw verven tatouëeren is, blijkt uit hetgeen Burckhardt elders [1]) daaromtrent opmerkt. En aangaande Polynesiërs bericht de reiziger Kotzebue [2]): „A la mort du grand Tamehameha, le Napoléon des îles Havaï, Nomalianna, veuve du roi, avait fait tatouer sur son bras l'inscription suivante *Notre bon roi Tamehameha est mort le* 6 *Mai* 1819. Plusieurs indigènes se firent tatouer la même inscription sur la langue". Dit zijn blijkbaar oude gebruiken. Waarom zouden die bij Israël ontbroken hebben? Ik blijf van oordeel dat Leviticus l. l. het tegendeel leert.

Zoo zijn alle besproken gebruiken: kleederen scheuren en rouwgewaad, het bedekken van gelaat en hoofd, het uittrekken der schoenen en het afleggen van sieraden, het afscheren der haren en het loopen met loshangend haar, het werpen met stof en asch, het zich niet wasschen en zalven, insnijdingen in het lichaam en tatouage, in den grond godsdienstige gebruiken, die wijzen op vroegere vereering der dooden als goden. Ik ontken niet, dat zich daarmee later andere gedachten verbonden hebben. Maar ik geloof dat geen dezer ceremoniën zou ontstaan zijn, indien niet van oudsher den schimmen godsdienstige eer was bewezen; en ik meen in iederen ritus nog de sporen daarvan te kunnen aanwijzen.

Het bovenstaande heeft deze conclusie toegelicht; maar het betoog kon niet volledig zijn, daar in dit eerste artikel geen plaats meer was voor de bespreking van nog andere rouwgebruiken, met name het lijkmaal, het vasten, de doodenoffers, het klaaglied. Ik hoop bij een volgende gelegenheid die te behandelen; later zal zich de gelegenheid dan nog wel eens voordoen om iets te zeggen over de voorstelling, die men van de dooden had, de verhouding tusschen ziel en lichaam, tusschen graf en sjeôl. Op al deze punten is Frey's onderzoek volledig, maar zijn zijne resultaten onjuist.

November 1899. J. C. MATTHES.

1) T. a. p. S. 40.

2) Zie Histoire universelle de voyages, XVII, 439, vgl. Letourneau l. l. 139.

Digitized by Google

„DE WORDING EN DE WAARDE DER GELOOFS-VOORSTELLINGEN."

Dat door den hoogleeraar C. P. Tiele in '96 en '98 aan de universiteit te Edinburgh de zoogenaamde Gifford-Lectures zijn gehouden, is stellig aan geen der lezers van dit tijdschrift onbekend gebleven. Immers niet alleen zijn ze in '97 en '99 in een Nederlandsche uitgave verschenen te Amsterdam bij P. N. van Kampen & Zoon, onder den titel „Inleiding tot de Godsdienstwetenschap," doch ze zijn ook reeds herhaaldelijk in binnen- en buitenlandsche bladen en tijdschriften hetzij besproken, hetzij althans vermeld.

Terwijl ik mij volgaarne aansluit bij de hulde, van verschillende kanten den grooten Leidschen geleerde toegebracht, waag ik het toch, mijn bedenkingen aan te voeren tegen den inhoud van een dier lezingen, welke, in mijn oogen althans, de meest ingrijpende vraag tot onderwerp heeft. Ik bedoel de tweede lezing der tweede reeks, getiteld: „De wording en de waarde der geloofsvoorstellingen." Het zal daartoe noodzakelijk zijn, dat ik den gedachtengang des sprekers naar mijn beste vermogen op mijn wijze, hoewel grootendeels met zijn eigen woorden en naar ik vertrouw met juistheid, beknoptelijk samenvat, en er dan hier en daar mijn opmerkingen aan vastknoop.

Vooreerst herhaalt de heer Tiele twee punten uit zijn vorig betoog.

1. Het begin van den godsdienst ligt in „emotie", de diepere oorsprong in 's menschen aanleg.

2. De aandoening, waaruit het geloof ontstaat, schept zich altijd onmiddellijk om in voorstellingen.

Reeds van dit betoog moet ik erkennen, dat ik het niet goed heb kunnen volgen. Wat is *het* geloof? Het schijnt bijna,

Digitized by Google

dat godsdienst en geloof worden vereenzelvigd, wat inderdaad volstrekt niet met het standpunt des schrijvers strookt, gelijk reeds uit enkele der vele bewijsplaatsen zal blijken. (Dat ik mij er toe bepaal, den lezer aanhalingen onder 't oog te brengen, geschiedt, omdat ik bij T. geen bepalingen dezer beide begrippen vind en het een waagstuk acht, ze zelf uit zijn woorden af te leiden.) Zoo is ons in de vorige lezing geleerd, dat „de godsdienst, die een gemoedstoestand is", „is samengesteld .... uit aandoeningen, voorstellingen en gezindheden". Ik laat dit nu voor 't oogenblik gelden, al is mijn gemoed niet ruim genoeg om voor dit volle drietal bergruimte te hebben. En blz. 31 en 32 heet het, dat ons vertrouwen op de liefde onzer betrekkingen enz. „ook rusten op geloof". Blz. 163 geeft ons te lezen, onder meer dergelijks: „Wie kan een waarachtig kunstenaar zijn, zonder geloof in de kunst en in zijn eigen kunstvermogen?" „In ieder geval hebben wij dus nog niets voor de godsdienst kenmerkends gezegd als wij 't geloof haar wezen noemen". Het blijkt, dat geloof en godsdienst in 't geheel geen verwisselbare woorden zijn.

Maar welk verschil is er nu tusschen de verhouding van de aandoening tot den godsdienst, haar verhouding tot het geloof en haar verhouding tot de geloofsvoorstellingen? Met welke laatste, zooals op blz. 23 gewaarschuwd wordt, het geloof veelal verward wordt, maar niet mag verward worden. Onze lezing begint: „Alle levende en voor 't leven vruchtbare godsdienst, dat wil zeggen alle godsdienst die wortelt in 't geloof, begint met emotie". Dat wortelen van levenden godsdienst in 't eene, beginnen met het andere en daarenboven, want dit geldt van allen godsdienst, zijn oorsprong hebben in een derde ('s menschen aanleg, zooals T. even later vermeldt) dunkt mij ver van helder, en zonder nadere toelichting zal men bezwaarlijk te weten komen, hoe de hoogleeraar zich deze ingewikkelde zaak voorstelt. Wat voor godsdienst is eigenlijk de niet levende, die niet wortelt in het geloof en dan ook niet met emotie begint?

Ook moet ik vragen: Hoe kan een aandoening zich omscheppen in voorstellingen? Wordt wellicht bedoeld: wekt voorstellingen op?

3. Dat geloofsvoorstellingen het product zijn der dichtende

Digitized by Google

verbeelding, „is een axioma, even zeker als dit, dat wij zien met de oogen en hooren met de ooren".

Nu volgt een beschrijving van de groote rol, welke de verbeelding speelt, want „dichtende verbeelding" en „verbeelding" gebruikt onze schrijver eenvoudig door elkander. Zoo kan hij dan zeggen: „Door haar alleen is de man van wetenschap in staat zich een denkbeeld te maken van den samenhang der verschijnselen en de wetten die ze regeeren".

Dat hiervoor en voor veel meer de verbeelding noodig is, valt niet tegen te spreken. Maar wat die verbeelding levert heeft voor de wetenschap alleen waarde wanneer het gecontroleerd kan worden en men het dus kan verklaren, nu eens voor zeker, dan eens voor waarschijnlijk. En die contrôle is natuurlijk ook ten hoogste noodig tegenover de werkzaamheid, die op blz. 26 vermeld wordt: „Zij [de verbeelding] belichaamt de godsdienstige gedachte en het godsdienstig gevoel, maar dat gevoel en die gedachte zijn het eenig wezenlijke en blijvende". Dan zouden dus, wel beschouwd, alle godsdienstige voorstellingen eenvoudig onwaar zijn. Mij althans schijnt het niet mogelijk, aan deze gevolgtrekking te ontkomen. En wat is een gedachte, die nog niet belichaamd is? Of hebben we soms, daar ze in elk geval toch een gedachte heet, ook reeds voorstellingen van godsdienstigen aard, eer nog de verbeelding werkt?

Terzelfder plaatse. „En zoo zal elk verstandig, waarlijk vroom mensch overtuigd zijn, dat geen beeld van God, van 't oneindige en bovenmenschelijke, iets meer is, dan een zwakke poging om het voor ons te vertegenwoordigen". Dan weten wij er dus volstrekt niets van. Of is bedoeld, dat het beeld door ons niet genoegzaam uitgewerkt kan worden dan met behulp der verbeeldingskracht, dat we wel eenige hoofdtrekken kennen, maar dat we, om volle aanschouwelijkheid te verkrijgen, er bij phantaseeren? Maar dan had dat wel uitdrukkelijk gezegd mogen wezen, en bovendien zou men dan ook niet meer, als de heer T., onvoorwaardelijk Rauwenhoff mogen nazeggen: „geloofsvoorstellingen zijn het product der dichtende verbeelding". Enkele hoofdtrekken immers zouden reeds buiten haar om vaststaan.

4. „Blijvende, absolute waarde hebben de geloofsvoorstellin-

Digitized by Google

gen dus niet, althans, zooals ik straks zeggen zal, slechts in zekeren zin. Hoe zouden zij ook? Wat zien wij van 't Eeuwige hier, dan een onzeker beeld in een spiegel? Wat beeld, hoe verheven, hoe heerlijk, kan den Oneindige weergeven?"

Wat geeft hier het recht, van 't onpersoonlijke Eeuwige over te gaan op den persoonlijken Oneindige? In 't vervolg is dan sprake van God. Even zeker nu als men er op rekenen kan, dat bij het houden der lezing de overgroote meerderheid van het gehoor aan dezen overgang geen aanstoot heeft genomen, even zeker schijnt het mij ook, dat hij logisch niet te rechtvaardigen valt.

5. „Betrekkelijke waarde hebben de geloofsvoorstellingen ongetwijfeld". „De vrome wil zijn God zien", en bevredigt die neiging verschillend, al naar zijn ontwikkeling.

6. „Bij de vorming der geloofsvoorstellingen is dus niet alleen de verbeelding werkzaam. Al wat zij doet, en 't is het eenige wat zij vermag, is een gestalte te geven voor onzen geest aan de godsdienstige gewaarwording die wij ervaren en — aan de gedachten door deze bij ons opgewekt..... De godsdienstige voorstellingen ontstaan dus op geen andere wijs, dan die van den kunstenaar of den dichter, maar zij verschillen daarvan in dit éene, belangrijke punt: terwijl de scheppingen der kunst reeds volkomen beantwoorden aan haar doel, wanneer zij uitdrukking geven aan het aesthetisch schoone, ook al is het zuiver ideaal, hebben de religieuze voorstellingen als zoodanig geen waarde, wanneer ze niet steunen op de overtuiging dat zij, hoe gebrekkig ook, iets werkelijks weergeven; wanneer ze, met één woord, niet de uitdrukking zijn van 't geloof".

7. Bespreking van het vraagstuk, „welke de verhouding is tusschen gelooven en weten, of, om het te beperken tot het bijzonder onderwerp waarmee wij ons nu bezighouden, wat is het onderscheid tusschen de voorstellingen des geloofs en de stellingen der wetenschap?"

Blz. 31. „Alle wezenlijke kennis wordt verkregen door waarneming en onderzoek". „Alle geloofsvoorstellingen zijn gevolgtrekkingen. Door nadenken verkregen en door de verbeelding gevormd, kunnen ze niet meegedeeld worden op dezelfde wijs als de resultaten onzer kennis [wordt niet de kennis zelf meegedeeld?], kunnen ze niet bewezen worden".

Digitized by Google

Is het niet misbruik maken van een term, wanneer men den naam *gevolgtrekkingen* geeft aan voorstellingen die *niet bewezen kunnen worden*, dus uit de gegevens inderdaad *niet volgen?* Gewettigde gevolgtrekkingen zijn het dan althans niet.

„Tusschen kennis en geloof", gaat T. hierop voort, „bestaat dus inderdaad een soortelijk verschil. Wil men alleen aan kennis door zinnelijke waarneming verkregen zekerheid toekennen, haar alleen waarheid noemen, dan is het geloof onzeker en mag het op den naam van waarheid geen aanspraak maken. Maar dan moet men die zekerheid ook aan de wetenschap ontzeggen, — gelijk trouwens aan zooveel anders waarvan wij vast overtuigd zijn, wat een deel van ons leven beheerscht en de richting geeft aan onze handelingen, ik bedoel ons vertrouwen op de liefde onzer betrekkingen, de eerlijkheid en oprechtheid onzer vrienden en medewerkers, ons zelfvertrouwen evenzeer, die in den grond der zaak ook rusten op geloof".

Zooeven werd gezegd, dat kennis verkregen wordt „door waarneming en onderzoek". Nu echter heet het: „Wil men alleen aan kennis door zinnelijke waarneming verkregen zekerheid toekennen, haar alleen waarheid noemen". *Ten eerste* is dus vervallen „onderzoek"; is daarmede thans het gebied der wettige gevolgtrekkingen buitengesloten? Mij dunkt, wanneer men als bron van kennis noemt „waarneming en onderzoek", dan kan men toch slechts het maken van gevolgtrekkingen met „onderzoek" bedoelen. Wel kan het woord op zich zelf zeer goed iets anders aanduiden, t. w. opzettelijke waarneming in tegenstelling tot onopzettelijke, maar dan kan men natuurlijk niet spreken van waarneming *en* onderzoek. *Ten tweede* is *waarneming* hier plotseling veranderd in *zinnelijke waarneming*, is dus innerlijke waarneming op even onverklaarbare wijs verdwenen, als zoo pas „onderzoek". Wat nu „ons vertrouwen op de liefde onzer betrekkingen" enz. aangaat, ook deze zaken moeten berusten op gewettigde gevolgtrekkingen uit waarnemingen, of ze zijn inderdaad ongegrond, gelijk ze maar al te vaak blijken te zijn.

„Tot wetenschap komt men niet door eenvoudig waarnemen, 't welk trouwens even subjectief als objectief is en nooit de werkelijkheid zuiver teruggeeft, maar alleen door uit de verkregen kennis voort te redeneeren en door onderstellingen,

Digitized by Google

die bestemd zijn om de waargenomen feiten in hun onderlingen samenhang te verklaren, doch die slechts tot waarschijnlijkheid verheven, en eerst door het ontdekken van nieuwe feiten bewezen kunnen worden. Dit geldt ook van de zoogenaamd exacte wetenschappen, met uitzondering alleen van de wiskunde".

M. a. w. naast wetenschap in den strengen zin des woords treft men ook in alle wetenschappen onderstellingen aan, die meer of min aannemelijk zijn, maar in elk geval onzeker, en die men zich dus wel moet wachten voor zeker te houden.

„Maar alle andere [dan de wiskunde] .... gaan uit van een onderstelling, zonder welke zij geen schrede kunnen doen: ik bedoel het causaalverband, dat een ons aangeboren denkvorm is en dat ieder dus stilzwijgend als bewezen aanneemt, maar dat niemand bewijzen kan; — gaan dus inderdaad uit van een geloof".

Gewis, het verband tusschen oorzaak en gevolg nemen we aan, zoo niet als „bewezen", dan toch als vaststaand; wij hechten er „geloof" aan. Men zou ook wel kunnen zeggen, dat onze kennis aangaande de kleur van dit papier uitgaat van een geloof — het geloof aan de betrouwbaarheid van onze gezichtswaarneming. Maar het groote punt van verschil tusschen algemeen betrouwbaar geachte kennis en geloof in den gewonen zin wordt hier buiten rekening gelaten; het bestaat hierin, dat we bij de eerste alleen aannemen, wat we als redelijke menschen wel moeten aannemen, — wat we zonder inconsequentie niet kunnen verwerpen, zoolang we in 't geheel nog redeneeren — wat dan ook alleen de sceptische philosoof verwerpt en deze nog maar alleen in theorie.

„De godsdienstige mensch" evenwel, zoo vernemen wij op blz. 34, „.... is niet minder verzekerd van de waarheid van dat geloof en ontleent daartoe het recht aan de inspraak van zijn gemoed".

Men zal moeten toegeven, dat die inspraak van het gemoed iemand wel eens van iets verzekerd doet zijn, m. a. w. dat menigeen aan voorstellingen vasthoudt, eenvoudig omdat hij er, vooral ook met zijn gevoel, geheel mee samengegroeid is. Maar dit van persoon tot persoon verschillende *verzekerd zijn* heeft niets te maken met het wetenschappelijke *zeker zijn*; het bezit, wanneer het door niets anders wordt gesteund, niet eens

Digitized by Google

de geringe waarde eener wetenschappelijke mogelijkheid. Immers menigeen is verzekerd van dingen, die bewijsbaar onwaar zijn; ja, wie onzer is nooit verzekerd geweest van zaken, waarvan hem later het tegendeel bleek! Ook gebeurt het wel, b. v. bij misplaatst vertrouwen in onze medemenschen, dat juist de inspraak van ons gemoed die verzekerdheid heeft veroorzaakt. Ik heb het mee bijgewoond, dat op dienzelfden geloofsgrond de waarheid van al te gruwelijk geachte historische feiten werd verworpen! Met het geloof aan een algoed en alwijs Wereldbestuurder kon men ze niet rijmen.

8. De verzekerdheid, die het deel is van den geloovige, kan hij meedeelen aan anderen, doch niet aan ieder. „Wij kunnen anderen geen deelgenoot maken van onze geloofsbegrippen, wanneer het geloof [nogmaals: wat is *het* geloof?] bij hen ontbreekt, want dat kunnen wij hun niet geven. Maar wij kunnen hen ook geen deelgenooten maken van onze wetenschappelijke overtuiging, wanneer het hun aan gezond verstand en helder oordeel faalt, en die kunnen wij hun toch ook niet geven". Blz. 35. „Hoe maken wij anderen deelgenooten van ons geloof? Door de overtuigende kracht onzer redeneering? Door het streng logische van ons betoog? Geenszins! Alleen dan, wanneer het weerklank vindt in hun gemoed. Het is een onredelijke eisch, dat godsdienstige meeningen alleen aangenomen mogen worden nadat men nauwkeurig al de gronden waarop ze steunen onderzocht en beoordeeld en zich overtuigd heeft, dat ze met de rede niet in strijd zijn. Hoe weinigen zouden daartoe in staat zijn. En het is althans een fictie dat dit in den regel geschieden zou".

Met den laatsten volzin, die vervolgens uitvoerig wordt toegelicht, ben ik het geheel eens. Niet minder trouwens met de eerst aangehaalde zinnen op bladzijde 35. Maar des te minder hiermee, dat men godsdienstige meeningen zou mogen aannemen (d. w. z. dat het redelijk zou zijn, ze aan te nemen, want in zekeren zin *mag* men natuurlijk zelfs ongerijmdheden aanvaarden) *anders* dan „nadat men nauwkeurig al de gronden waarop ze steunen onderzocht en beoordeeld" heeft, waarbij het wel noodzakelijk, maar op verre na niet voldoende is, zich te hebben overtuigd, „dat ze met de rede niet in strijd zijn". Wordt hiermee een eisch gesteld, waaraan zeer vele onzer

Digitized by Google

medemenschen niet kunnen voldoen, dan is het hier juist zooals b. v. op het gebied der politiek, waarover ook iedereen noodig een gezond oordeel moest, maar nu eenmaal niet kan hebben. Wat natuurlijk niet uitsluit, dat men zoowel op het eene als op het andere gebied er vrede mee kan hebben, het zelfs wenschelijk kan vinden, dat ook deze minder begaafden en ontwikkelden op hun wijze ten krachtigste partij kiezen. Maar al is dit voor hen een zielkundige noodzakelijkheid, wij mogen hun voorbeeld niet volgen, en vooral niet, gelijk zij zoo dikwijls doen, het onvereenigbare vereenigen. Dit nu meen ik, dat in het betoog van prof. T. geschied is. Wanneer men het als onbetwistbaar beschouwt, dat geloofsvoorstellingen „op geen andere wijs, dan die van den kunstenaar of den dichter" ontstaan, dat zij het product zijn der dichtende verbeelding, dan is dunkt mij de stelling, dat ze iets werkelijks weergeven, kwalijk bestaanbaar. Het zou al zeer toevallig zijn, wanneer de werkelijkheid met een voortbrengsel onzer dichtende verbeelding overeenkwam, en hoe zouden wij dan nog van dat toeval kennis dragen?

W. DE VRIES.

Digitized by Google

BOEKBEOORDEELINGEN.

B. Stade, *Ausgewählte Akademische Reden und Abhandlungen*. Giessen, J. Ricker 1899. 296 blz. Prijs 6 Mark.

Onder bovenstaanden titel heeft de bekende uitgever van de Z.A.T.W. een viertal bij verschillende gelegenheden gehouden Redevoeringen en een aantal verhandelingen, die op ééne uitzondering na in verschillende Jaargangen van de reeds genoemde „Zeitschrift" verschenen zijn, op nieuw laten afdrukken en tot één bundel vereenigd. Om den lezer van het Th. T. een denkbeeld van den inhoud te geven zal het noodig zijn de opschriften der verschillende stukken hier mede te deelen. 1° Ueber die Lage der evangelischen Kirche Deutschlands (1883); 2° Die messianische Hoffnung im Psalter (1892); 3° Ueber die Aufgabe der biblischen Theologie des A. T. (1892); 4° Die Entstehung des Volkes Israel (1897). Dan volgen de verhandelingen: 1° Das Volk Javan; 2° Der Text des Berichtes über Salomos Bauten; 3° en 4° Anmerkungen zu 2 Kön. 10—14 en 15—21; 5° Beiträge zur Pentateuchkritik (Das Kainszeichen, Der Thurm zu Babel, die Eiferopferthora). De verhandelingen 2—5 zijn alle herdrukken van opstellen in Z.A.T.W., waarvoor zij, die dit Tijdschrift niet bezitten, den schrijver dankbaar zullen zijn. Wenschelijk ware het echter geweest voor het citeeren, dat zij in hetzelfde formaat en met opgave van de oorspronkelijke paginatuur waren afgedrukt. Het is wel overbodig op deze belangrijke artikelen nogmaals de aandacht te vestigen; ieder deskundige weet dat zij tot het beste behooren, dat omtrent dergelijke onderwerpen geschreven is. De verhandeling over

Digitized by Google

het volk Javan is in 1880 in een Programm der Universiteit Giessen verschenen en daardoor allicht den meesten lezers onbekend gebleven; zij bestrijdt op afdoende gronden de door enkele exegeten verdedigde meening, dat met Javan op sommige bijbelplaatsen een Zuid-arabisch volk bedoeld wordt en niet, zooals overal elders, de Joniërs (Grieken).

Ook de opgenomen Redevoeringen, die uit den aard der zaak voor een grooteren kring van belangstellenden bestemd zijn, behandelen met uitzondering van de eerste, Oud-testamentische onderwerpen. Die over het ontstaan van het volk Israël ligt ons nog versch in het geheugen, omdat zij de jongste is. Wie er nog geen kennis mede gemaakt heeft, ofschoon zij nu reeds voor de vierde maal is afgedrukt, make thans van de gelegenheid gebruik. Zeer lezenswaard is ook wat de schrijver over de Messiaansche verwachting in de Psalmen opmerkt. Menigeen zal eerst daardoor inzien, welk een groote rol die verwachting daarin speelt, ook op plaatsen, waar de gewone lezer dit over het hoofd ziet. De Rede over de evangelische kerk in Duitschland behandelt een onderwerp van meer algemeenen aard en zal voor ieder, die daarover het oordeel van een man als Stade verlangt te vernemen, wel de meeste aantrekkelijkheid hebben. De ondergeteekende is echter te weinig omtrent deze zaak op de hoogte om over den inhoud een oordeel uit te spreken.

Voor kritische opmerkingen is hier buitendien geene plaats. In onzen tijd worden Redevoeringen en Tijdschrift-artikelen maar al te spoedig vergeten en het is dus op zichzelf reeds een verblijdend verschijnsel een enkele maal de ervaring te maken, dat dit treurig einde geen onverbiddelijk noodlot is. Kortom wij wenschen dezen bundel in veler handen; de inhoud moge niet nieuw zijn, hij is van beproefde waarde.

J. MEINHOLD, *Die Jesajaerzählungen Jes.* 36—39. *Eine historisch-kritische Untersuchung.* Göttingen, Vandenhoeck en Ruprecht 1898. 104 blz. Prijs 3 M.

De door zijne geschriften op O. T.ísch gebied welbekende Hoogleeraar J. Meinhold houdt zich in den laatsten tijd met

Digitized by Google

Jesaja-studiën bezig en heeft in het afgeloopen jaar in een paar geschriften enkele vruchten van zijn onderzoek in het licht gegeven. Een daarvan, welks titel hierboven is afgedrukt, handelt uitsluitend over het bekende historische aanhangsel tot het boek Jesaja (C. 36—39), waarvan ons de tekst ook in 2 Kon. 18, 13—20, 19 is overgeleverd. Wie Stade's opmerkingen over deze zelfde hoofdstukken in den hierboven aangekondigden bundel gelezen heeft blijft dus op bekend terrein, want in het algemeen gesproken sluit zich M.'s onderzoek bij dat van den Giessenschen Hoogleeraar aan. Maar wij ontvangen hier meer: het onderzoek daalt in meer bijzonderheden af en de resultaten zijn rijker en belangrijker. Wij hebben hier een degelijk werk voor ons, dat niemand die in deze zaken belangstelt mag veronachtzamen. De schrijver behandelt de verschillende berichten in de genoemde hoofdstukken afzonderlijk, stelt eerst den Hebreeuwschen tekst met behulp van de kritische getuigenissen vast en onderwerpt dan den inhoud aan eene bezadigde, doch grondige kritiek. Eerst is het verhaal omtrent Hizkija's ziekte en ijdelheid (Jes. 38 en 39) aan de beurt; dan worden achtereenvolgens de berichten omtrent den terugtocht van Sanherib uit Judea besproken, die de S. tot drie terugbrengt nl. Jes. 37, 9^{b}—36, 2 Kon. 18, 13—16 en Jes. 36, 2 vvg. Daarop volgt de behandeling van Jes. 37, 22—29, die zich bij het naast voorafgaande aansluit, en ten slotte worden de Assyrische berichten over dezelfde gebeurtenissen besproken en de historische toedracht daarvan, met gebruikmaking van de in het voorafgaande verkregen resultaten vastgesteld, voorzoover dit mogelijk is. Men ziet hieruit — en daarin vooral sluit zich M.'s onderzoek bij dat van Stade aan — dat de S. verschillende berichten omtrent Sanherib's aftocht onderscheidt, waarvan één en wel dat, hetwelk het meest populair geworden is, nl. het bericht in Jes. 37, 36 omtrent het uitbreken van de pest in Sanherib's leger, als onhistorisch en in strijd met de beide overige wordt ter zijde gesteld, terwijl de twee andere geacht kunnen worden elkaar aan te vullen, al is ook in verband met de Assyrische berichten de opeenvolging der gebeurtenissen niet met zekerheid vast te stellen. In elk geval behoort men van 2 Kon. 18, 13—16 uit te gaan; Jes. 36—37, 9^{a}, 37 en 38 is daarmede wel is waar niet in

Digitized by Google

harmonie, maar bevat toch enkele goede historische berichten, bijv. omtrent de wijze van Sanherib's dood. Het verhaal in Jes. 37, 9b—36 daarentegen is niets dan de mechanische uitwerking van profetieën als Jes. 17, 14; 31, 8a; 10, 24 enz. Zietdaar in hoofdtrekken den gang van 's S. betoog; wilden wij hem daarbij op den voet volgen, dan zoude deze aankondiging tot eene verhandeling uitdijen en, daar mij in hoofdzaak M.'s argumenten afdoende en onweersprekelijk voorkomen, moet ik den lezer verzoeken ze bij hem zelf na te lezen. Hij zal zich die moeite niet beklagen, want M. maakt daarbij menige belangrijke opmerking ook ten aanzien van andere duistere zaken in het O. T., bijv. over de beteekenis der muizen in 1 Sam. 6 naar aanleiding van het veel geciteerde bericht in Herodotus II, 141, dat na M.'s betoog wel niet meer als bewijs voor de historische juistheid van Jes. 37, 36 zal kunnen worden aangevoerd.

Uit dit alles blijkt voldoende, dat M. er niet aan denkt Jes. 36—39 aan den Profeet van dien naam toe te kennen, waarvoor trouwens ook geen grond aanwezig is. Intusschen ware het daarom toch zeer wel mogelijk, dat Jesaja inderdaad ongeveer zóó gesproken heeft, als hem hier in den mond wordt gelegd en M. gaat dan ook niet mede met eenige van de nieuwste onderzoekers, die ontkennen dat Jesaja ooit heeft beweerd, dat Jerusalem ongedeerd zoude blijven (t. a. p. s. 31, 47), al geeft hij toe dat het motief in Jes. 37, 35 aangegeven voor den Profeet niet kan gegolden hebben. Doch deze voor de beoordeeling van het standpunt van Jesaja, ja van zijne geheele profetische werkzaamheid zóó hoogst gewichtige vraag zal ongetwijfeld door M. in zijne verdere studiën uitvoeriger en grondiger besproken worden, dan hier geschiedt.

M.'s tijdsbepalingen omtrent den ouderdom der hier besproken hoofdstukken schijnen mij tamelijk willekeurig, doch omdat een bepaald en zeker criterium daarvoor ontbreekt, is het vrij nutteloos daarover te twisten. In elk geval heeft hij terecht aangenomen dat zij niet vóór 586 kunnen zijn te schrift gesteld.

Digitized by Google

J. KÖBERLE, *Die Tempelsänger im Alten Testament. Ein Versuch zur israelitischen und jüdischen Cultusgeschichte.* Erlangen, Junge 1899. 205 blz. Prijs 3 M.

Het onderwerp, dat de Schrijver van dit geschrift ter behandeling heeft uitgekozen, is een van de moeilijkste der geheele Hebreeuwsche archeologie. Wie zich ooit daarmede bezig gehouden heeft weet met welk een wanhopig materiaal men hoofdzakelijk arbeiden moet, namelijk in den doolhof van tegenstrijdige en onvolledige gegevens in de boeken Kronieken, Ezra en Nehemia. Slechts een kritisch talent van den eersten rang zal in staat zijn er nog iets van te maken, want wie zonder dat aan dezen arbeid gaat zal, al is hij nog zóó geleerd en nauwkeurig, er niets van terechtbrengen. Het doet mij oprecht leed in den heer J. Köberle een dergelijk talent niet te kunnen begroeten en dat te meer, omdat de schrijver blijkbaar grondige studie van zijn onderwerp gemaakt heeft en uitermate bescheiden is. „Sollte es aber, zóó zegt hij aan het slot van zijn werk, auch nur gelungen sein, da und dort die Grenzen des für die geschichtlichen Forschung Erkennbaren richtig festgestellt zu haben, so würden wir damit vollkommen zufrieden sein". Bescheidener eisch kan men zichzelven wel niet stellen, maar helaas! de lezer van een tamelijk lijvig werk is met een zoo schraal resultaat niet tevreden en vraagt van zijn standpunt terecht, of het inderdaad de moeite waard is om daarvoor zooveel bladzijden vol eigennamen en moeilijk verteerbare kost te doorworstelen. Slechts één voorbeeld zij voldoende om het hier gezegde te bewijzen. Op bladz. 139 vvg. spreekt de S. over de 24 zangersklassen genoemd in 1 Kron. 25, waarin, zooals de lezer zich zal herinneren, de enkele woorden van een vers (Chanani, Eliatha, Giddalti enz.) als eigennamen voorkomen. Nu heeft de S. gevoeld, dat de Kroniekschrijver het hier wat heel bont maakt en acht hij zich gerechtigd op te merken, dat deze woorden als „Eigennamen lebendiger, wirklicher Einzelpersonen kaum (dit „kaum" is karakteristiek!) zu begreifen sind", maar toch vraagt hij bladz. 144: „Aber wann ist denn nun dies alles geschehen? Ignoramus et ignorabimus. Wir wissen, dass diese 24 Sängerklassen mit keinem Worte

Digitized by Google

mehr erwähnt werden, sie kommen in der Chronik nicht mehr vor, ebensowenig in Esra und Nehemia, wo nicht einmal Heman und nur einmal Jedithun erwähnt wird. Wir wissen, wie schon bemerkt, auch das nicht gewiss, dass diese schematisch genaue Einteilung überhaupt jemals so bestanden hat, wie hier geschildert wird" enz. Eilieve, wanneer wij dit alles weten, is een onnoozel *ignoramus* al zeer misplaatst en ligt de conclusie voor de hand, dat wij hier met eene fantasie van den kroniekschrijver te doen hebben, eene conclusie, die echter volgens den S. „sich durch sich selbst jeder weiteren Diskussion entzieht". Volkomen juist, hoewel in anderen zin dan de S. bedoelt: er valt daarover niet verder te diskuteeren! En hiermede genoeg! Het werk van den heer Köberle is een ijverige compilatie, maar brengt het onderzoek geen stap verder.

H. P. CHAJES, *Proverbia-studien zu der sogenannten salomonischen Sammlung C. X—XXII*, 16. Berlin, Schwetschke und Sohn 1899. 46 bladz.

De schrijver van dit werk heeft eene ontdekking gedaan. Bij de lectuur van Spreuken X—XXII, 16 is hij tot het vermoeden gekomen, dat wij hier met de verstrooide leden van spreukrijen te doen hebben, die volgens de letters van het Alphabet gerangschikt waren, ongeveer als Ps. 119 „allerdings mit weniger pedantischer Regelmässigkeit", gelijk de S. er naief genoeg aan toevoegt. Maar het is dan toch meer dan wonderbaarlijk, dat deze onderstelde oorspronkelijke orde zóó uiteengeworpen is, dat slechts op 3 plaatsen (16, 27—29; 20, 7—9; 24—26) drie en op ééne plaats (11, 4—12) vier spreuken met dezelfde beginletter op elkaar volgen. Hoe dat gekomen is verklaart de S. niet te weten en ter verklaring voert hij niets anders aan, dan dat er meer alphabetische stukken in den bijbel in de war zijn geraakt. Intusschen zal, beweert hij, wanneer men de spreuken met gelijke beginletter bijeenvoegt, blijken, dat deze naar vorm en inhoud bijeen behooren. Ja binnen de enkele rijen kan men dan weer de afzonderlijke spreuken verder alphabetisch ordenen naar de tweede letter.

Digitized by Google

Om den lezer in staat te stellen zelf te oordeelen laat dus de S. de spreuken volgens zijne orde in het Hebreeuwsch afdrukken, met enkele exegetische en kritische opmerkingen. Hij verwijst dan inzonderheid naar de spreuken, die met מ aanvangen en volgens hem naar vorm en inhoud bijeen behooren. Nu dat is inderdaad geen wonder, want van de 14 spreuken vangen er 13 met het woord מוֹב aan, zoodat zij formeel veel op elkaar gelijken. Maar wat den inhoud betreft blijft elke spreuk op zichzelf staan en is van een samenhang, gelijk bijv. in de eerste hoofdstukken van het Spreukenboek, niets te bespeuren. Daarentegen worden op die wijze spreuken uiteengerukt, die om andere reden duidelijk bijeen behooren, bijv. 16, 1—7, waar telkens de naam Jahveh voorkomt. Kortom de hypothese van Chajes moet door heel wat betere argumenten gesteund worden om aannemelijk te zijn en is voorshands, en naar ik geloof, voor goed onbruikbaar. Daarom is echter het net uitgevoerde geschrift niet geheel waardeloos, want in 's Schrijvers aanteekeningen schuilt hier en daar eene goede exegetische opmerking, ofschoon ook hier strenge kritische methode ontbreekt.

D. H. Guthe, *Geschichte des Volkes Israel. Grundriss der theologischen Wissenschaften XIV.* Freiburg i./B., Mohr 1899. Prijs 6 Mark.

Het plan dezer serie theologische handboeken is den lezer van het Th. T. door de reeds vroeger verschenen deelen, bijv. door de Alttestamentliche Einleitung van Cornill of de Neutestamentliche Zeitgeschichte van Holtzmann bekend. Met opzet noem ik juist deze twee, omdat zij een onmisbare aanvulling vormen tot het werk van Guthe, die zelf in de *Vorbemerkung* voor de kritiek en waardeering der bronnen naar Cornill (en Kuenen) verwijst. Dat ook het werk van Holtzmann niet gemist kan worden bespeurt men niet zóó aanstonds, want Guthe zegt daarvan in zijne voorrede niets, maar zoodra men aan § 83 gekomen is, leest men in kleine letters boven den tekst, dat het vervolg der geschiedenis sterk verkort is met

Digitized by Google

het oog op het boek van Holtzmann. Ongetwijfeld is de schrijver hiertoe genoodzaakt geworden door den uitgever, maar daarom kan deze wijze van doen nog niet goedgekeurd worden. Hoewel toch de geleerde bewerkers van deze handboeken op hetzelfde kritische standpunt staan en dezelfde methode van behandeling volgen, zoo mag toch op goede gronden betwijfeld worden, of Guthe het in alle opzichten eens is met zijn ambtgenoot Cornill en of hij de latere geschiedenis van Israël juist zóó zoude verhaald hebben als zijn collega Holtzmann. Wel is waar krijgt men bij de lezing van Guthe's werk niet den indruk, dat men een schrijver vóór zich heeft met die zelfstandige en karakteristieke opvatting der dingen, welke aan de geschriften van Stade en Wellhausen over hetzelfde onderwerp zóó groote bekoring en tot op zekere hoogte overtuigende kracht verleent. Men zoeke in dit handboek geen forsche lijnen, geen krachtig geteekende historische persoonlijkheden, geen eigenaardige scherp geformuleerde tegenstellingen. Maar wat men er wel in vindt, en wat mijns inziens de hoofdverdienste van Guthe's werk uitmaakt, is een rijke schat van bijzonderheden, duidelijk en nauwkeurig uiteengezet, met vergelijking van het nieuwe en nieuwste, dat daarover door verschillende geleerden gezegd is. Uitvoerige literatuur-opgaven vindt men aan het hoofd van elke § en, ofschoon ik hier en daar bij de lezing van den tekst niet heb kunnen bespeuren, dat sommige m. i. zeer belangrijke werken op den schrijver veel indruk hebben gemaakt, zóó zelfs dat ik haast geneigd zoude zijn te meenen, dat zij slechts *honoris causa* genoemd zijn, men moet billijkerwijze in rekening brengen, dat de schrijver genoodzaakt was zijn resultaat in kort bestek samen te vatten en door den aard van het handboek zich niet met de bespreking van afwijkende opvattingen kon inlaten. Maar in den grond der zaak had ik liever gezien, dat in plaats van deze literatuur-opgaven bij elke § de bronnen waren aangegeven, die de schrijver volgt, gelijk ook gedaan is bij de laatste §§ 83—93, hoewel in zeer beperkten zin. Dan had de student, voor wien het handboek toch in de eerste plaats bestemd is en die gewoonlijk niet over eene professorale bibliotheek beschikt, niet noodig gehad telkens Cornill's inleiding te vergelijken en werd hem duidelijk gemaakt, dat het allereerst op vergelijking der bron-

Digitized by Google

nen zelve en niet van datgene, wat deze en gene daarover gezegd hebben, aankomt.

Wat nu Guthe's voorstelling van het verloop van Israël's geschiedenis in het algemeen betreft, deze is vrij wel dezelfde, die in toonaangevende kringen thans de heerschende is. Het behoeft daarom ter nauwernood gezegd, dat desniettemin de hier geschilderde toedracht van zaken op vele punten hoogst onzeker is en dat ieder, die zich met de studie derzelfde onderwerpen heeft beziggehouden, menige uiteenzetting met een vraagteeken zal voorzien. Het is nu eenmaal niet anders: de bronnen zijn ontoereikend en de moderne critici zijn gedwongen hetzelfde te doen, wat naïef geloovige Joden, Christenen en Mohammedanen vóór hen gedaan hebben: zij moeten deze geschiedenis voor een goed deel zelf maken. Wanneer ik eene bedenking tegen Guthe's methode moest maken, dan zoude het deze zijn, dat hij de bronnen in vele opzichten nog te hoog stelt d. w. z. ze te veel als afdruk der historische werkelijkheid beschouwt. Zoo ziet hij — en hij hecht daaraan zeer veel — in de genealogische lijsten van den Bijbel „Ethnologie, Völker-Stammes und Ortsgeschichte" (s. 3 beneden), terwijl in werkelijkheid niet van ethnologie en nog veel minder van geschiedenis sprake is, maar wel van sage en archaeologische bespiegeling. Ik wil daarmede niet loochenen, dat men hier en daar met groote omzichtigheid uit die lijsten resultaten voor de geschiedenis en de ethnologie kan opdiepen, maar ze zóó *en bloc* voor een in bijzondere vormen gekleede geschiedbeschrijving te houden, als Guthe doet, is op zijn zachtst uitgedrukt zeer gewaagd.

M. Th. Houtsma.

Redemptoristen und Protestanten; von Lic. theol. Leopold Karl Goetz in Passau. Giessen, J. Rickersche Verlagsbuchhandlung 1899. 52 blz. M. 1.20.

De orde der Redemptoristen was, als verwant met de orde der Jezuïeten, op grond van de wet van 4 Juli 1872 buiten het gebied van het Duitsche rijk geplaatst. Aan den invloed

Digitized by Google

er Ultramontanen is het eindelijk gelukt, den Bondsraad in 1894 te doen verklaren, dat de wet betreffende de Jezuïetenorde niet toepasselijk zou zijn te achten op de Redemptoristen. Tengevolge daarvan hebben deze zich weder in Beieren en Pruisen neergezet; en dat is ongetwijfeld het begin van verdere uitbreiding.

Onder de Protestanten is daardoor groote onrust gewekt. Of deze gewettigd is?

De schrijver van bovengenoemde brochure, een oud-katholiek geestelijke, heeft een antwoord op die vraag uit de bronnen nagespoord. Het resultaat van zijn onderzoek is niet twijfelachtig.

De orde der Redemptoristen blijkt zeer na verwant te zijn aan die der Jezuïeten, zoodat de laatsten na de officiëele opheffing van hun genootschap eene toevlucht zochten en vonden bij de eersten. Ook hunne taak is missiewerk; hun doel eveneens de glorie der kerk, de machtsuitbreiding van den paus. Als de ergste vijanden van beiden worden de Protestanten tentoongesteld. Vooral van de Hervormers wordt het beeld gemaald met zwarte kleuren. Men kan zich van dien haat en afkeer geene voorstelling vormen, wanneer men niet geruimen tijd zich in eene streng roomsche omgeving heeft opgehouden. Dan verneemt men uitspraken en oordeelvellingen, die aan het einde der negentiende eeuw ongelooflijk waren geacht, en waarvan iemand, die onder eene gemengde bevolking woont, geen begrip heeft. De onrust der Protestanten bij het opnieuw verschijnen dezer zwarte bende is alzoo zeer verklaarbaar.

Na met verschillende proeven dit zijn oordeel gestaafd te hebben komt de schrijver tot deze vraag: Kan de werkzaamheid der Redemptoristen in een land met belijders van verschillende kerkgenootschappen worden toegelaten? En zijn antwoord luidt beslist ontkennend. Neen, omdat het onbillijk is tegenover de Protestanten, aan eene partij volle vrijheid te schenken hen te beschimpen, ja te bestrijden op leven en dood. Neen, omdat het is in het belang van den Staat, de tweespalt niet nog erger te doen worden dan deze reeds is. Daarom moet het besluit van den Bondsraad levendig worden betreurd.

Wij, Nederlandsche Protestanten, kunnen ons in dit resultaat der hoogst belangrijke onderzoekingen van pfarrer Goetz niet geheel vinden. In afkeer van het verderfelijk woelen der

Digitized by Google

Jezuïeten en Redemptoristen voelen wij ons met hem eenstemmig. De onrust der Protestanten begrijpen wij ten volle. Zijn het niet hunne doodsvijanden, die weder in alle vrijheid tegen hen worden losgelaten? Maar voor uitzonderingswetten zijn wij niet. De voorspelling van Opzoomer, dat de tijd zeker komen zal, waarin Nederland zijne Meiwetten zal moeten maken, is gelukkig nog niet vervuld. Met Rauwenhoff wenschen wij, dat het een „ijdele profetie" zal blijken; zelfs waar sinds den tijd, dat het bekende steekspel tusschen beide hoogleeraren werd gehouden, het gevaar vaster gestalte, dreigender afmeting heeft genomen.

Waken en toezien blijft intusschen plicht. Streng toezicht, dat nimmer de landswet geschonden worde. Volkomen gelijkheid voor allen, maar nimmer Rome ontzien, alsof het iets anders, ja beter ware dan de andere kerkgenootschappen. De stelling, jaren geleden verdedigd in eene algemeene vergadering der Evangelische Maatschappij: „Doortastende uitvoering van de Grondwet is in Nederland de aangewezen koninklijke weg ter wering van het Ultramontanisme", heeft nog onze volle sympathie.

Men zij voorzichtig met het geven van den vinger. Billijk is de vraag om erkenning van hun rechten; maar men denke aan het woord van Louis Veuillot: „Wanneer de liberalen de macht in handen hebben, zullen wij hun de vrijheid vragen, want dat is hun beginsel; wanneer wij de macht bezitten, zullen wij hun de vrijheid weigeren, want dat is ons beginsel". En behartigenswaardig blijft het woord van Goetz, waar hij wijst op de van hooger hand goedgekeurde uitlatingen over en veroordeelingen van het Protestantisme: „Dat is een feit, hetwelk de Protestanten zich wel levendig voor den geest mogen stellen, wanneer van de „zusterkerk" sprake is, en van den gemeenschappelijken arbeid, dien de positief geloovigen met het Ultramontanisme, d. i. de roomsche kerk hebben te verrichten, en van de idealen, die hun beiden ter verwezenlijking voor oogen staan".

Deventer, Sept. 1899. J. HERDERSCHEE.

Digitized by Google

Die Wiedertäufer im Herzogthum Jülich. Studien zur Geschichte der Reformation, besonders am Niederrhein, von Dr. phil. KARL REMBERT. Berlin 1899. R. Gärtners Verlagsbuchhandlung.

Op de waardeering van de groote godsdienstige strooming, bekend onder den naam van het Anabaptisme, welke reeds vóór de Hervorming, in menige landstreek, haar bedding diep in het volksleven schijnt gegraven te hebben, en die, tot op den huidigen dag, zich nog voortbeweegt in de Doopsgezinden, heeft, langen tijd, het Munstersche oproer gerust, als een vloek. De buitensporige denkbeelden, welke aanleiding gaven tot die catastrophe, de dolzinnige tooneelen die zich daarbij voordeden, zijn een belemmering geweest voor een billijke beoordeeling en een juist begrip van dit veelomvattend verschijnsel. De geschiedschrijvers behandelden het met geringschatting en bespraken het slechts als een ontaarding van de groote reformatorische bewegingen der 16e eeuw.

Gaandeweg heeft zich een beter inzicht baan gebroken. Men heeft ingezien, dat, zoo het al niet ontkend kan worden, dat het Munstersche oproer met de Anabaptistische beweging samenhangt, het toch niet aangaat, beide ook maar in eenig opzicht, te vereenzelvigen. De erkenning drong zich op, dat het terrorisme van Munster, niet voort is gekomen uit het wezen van het Anabaptisme, maar een gevolg is geweest van de onreine bestanddeelen, die, hoewel niet overeenkomstig zijn natuur, zich tijdelijk in zijn organisme hadden weten in te dringen. Bij nader inzien bleek, dat, wilde men aan deze beweging het volle recht laten wedervaren, het noodig was, haar te maken tot een afzonderlijk voorwerp van geschiedkundig onderzoek. Het werd immers duidelijk dat zij, ouder dan het Lutheranisme, het Calvinisme enz., naast en tegenover deze zelfstandig was en een eigen karakter bezat.

Vooral Cornelius met zijn „Geschichte des Münsterischen Aufruhrs" en Keller met zijn „Geschichte der Wiedertäufer und ihres Reiches zu Münster" zijn hierin voorgegaan. Sinds zijn tal van opstellen verschenen over het Anabaptisme in deze en gene landstreek, zooals in Bohemen, Moravië, Bern enz., en monographieën over bekende leidslieden, als Joh. Denck,

Digitized by Google

Hubmaier, Melchior, Hoffmann en anderen. „Zoo laat men dan eindelijk gerechtigheid geschieden aan hen, die eeuwen lang zijn vervolgd; om zoo een deel te delgen van de schuld welke door hun, meest onschuldig vergoten, bloed, is opgehoopt".

Zoo spreekt Dr. Rembert en hij wil met zijn boek: „Die Wiedertäufer im Herzogthum Jülich", daartoe het zijne bijdragen.

Het aanvoeren van enkele punten van vergelijking met het bovengenoemde, bekende boek van Dr. Keller kan eenig denkbeeld geven van dit jongste geschrift op het gebied van Anabaptistische geschiedenis. Zulk een vergelijking is hier op hare plaats, want beide behandelen, tot op zekere hoogte, hetzelfde onderwerp. Het werk van Dr. Rembert draagt wel tot titel: „Geschichte der Wiedertäufer in Jülich", maar het geeft heel wat meer dan deze titel belooft; het bespreekt o. a. ook het Munstersche oproer. Voegt men aan Keller's boek toe, zijn, als tijdschriftartikel verschenen, opstel: „Zur Geschichte der Wiedertäufer nach dem Untergang des Münsterschen Königreichs", dan wordt de overeenkomst tusschen beide, naar het uitwendige, nog grooter. Dit vooral onderscheidt dan het jongste boek van zijn voorganger, dat het uitvoeriger bespreekt hetgeen aan de catastrophe van Munster voorafging, dat het minder aandacht wijdt aan de ontwikkeling der gebeurtenissen aldaar — over de staatkundige, sociale en militaire aangelegenheden te Munster bevat het zoo goed als niets, en terecht, daar dit buiten het plan lag — en dat het daarbij nog de geschiedenis der Wederdoopers in het hertogdom Gulik behandelt sinds 1550. Reeds de opgave der hoofdindeeling in vier hoofdstukken, stelt deze verhouding in het licht: I Vorgeschichte (350 blzn.); II Die Münstersche Propaganda (45 blzn.); III Folgen der Eroberung der Stadt Münster und die Geschichte der Jülicher Täufer bis 1550 (18 blzn.); IV Jülicher Täufer seit 1550 (127 blzn.).

Onder de bronnen, die de schrijver bij het opstellen van dit werk heeft gebruikt en waarvan hij aan het slot (blz. 627) een lijst geeft, komt ook veel ongedrukt materiaal voor. Het is mij onbekend of ook Dr. Keller dit tot zijne beschikking heeft gehad. In dat geval heeft hij er niet zoo veelvuldig en ruim uit geput als de schrijver.

Deze geeft uit zijn ongedrukte stukken, vooral uit die van

Digitized by Google

het Jülich-Bergische Landes-Archiv, zich bevindend op het staatsarchief te Dusseldorf, tal van wetenswaardige bijzonderheden, welke bij Keller ontbreken. Zoo wijzen wij op § 4 van hoofdst. I en op § 2 en § 4 van hoofdst. II. Maar ook afgezien daarvan is het nieuwe geschrift rijker van inhoud. Ook aan gedrukte bronnen ontleent het een schat van particulariteiten, omtrent personen en verschijnselen, welke in verband staan met de Anabaptistische beweging, zóó in § 7 en § 8 van hoofdst. I.

Het voornaamste van den inhoud der drie eerste hoofdstukken is evenwel ook bij Keller te vinden. Vooral I, 9 „Die Ereignisse in der Stadt Münster" en II, 3 „Fernere Propaganda der Münsterschen während ihre Belagerung" bevatten weinig daar niet vermelde bijzonderheden.

Het belangrijkst acht ik het IVe hoofdstuk „Jülicher Täufer seit 1550". Laat mij alleen van den inhoud hiervan vermelding doen. Van die taak heb ik mij, voor de drie eerste hoofdstukken, ontslagen gerekend, daar reeds de aanwijzing der punten van overeenkomst met het werk van Dr. Keller tevens een denkbeeld heeft gegeven van hetgeen zij bevatten. In § 1 van hoofdst. IV wordt verslag gedaan omtrent de uitkomst van het onderzoek, vanwege de Guliksche geestelijkheid ingesteld in 1550 en 1559. Omtrent enkele bekende Wederdoopers worden in § 2 bijzonderheden medegedeeld. Thomas van Imbroeck [1]), Matthias Cervaas en Adam Pastor komen ter sprake. De draad van het onderwerp wordt evenwel geheel losgelaten in § 3 „Martyrer chroniken und Liederdichtung der Wiedertäufer", om weder opgenomen te worden in § 4, 9 gewijd aan een beschrijving der partijen onder de Wederdoopers, van hunne pogingen tot hereeniging en van hunne propaganda. Hunne godsdienstige denkbeelden en hunne gemeente-organisatie in de 2e helft der 16e eeuw worden besproken in § 5. De drie laatste § § bevatten een beschrijving van de houding der tegen-

1) Ik schrijf Imbroeck en niet Imbroick. Het komt mij voor dat oi een schrijfwijze is in het Nederrijnsch gebied der 15e eeuw, voor een ô-klank, die in die dagen reeds zweemde naar oe en die thans daarin volledig is overgegaan. Men doet dus m. i. goed de oi in namen als Imbroick, Kerssenbroik, Kippenbroik, Hambroick e. a. naar de hedendaagsche spelling voor het Nederl. te wijzigen in oe, voor het Duitsch in u.

Digitized by Google

partij. De gevolgen van de door haar op touw gezette „Gegenreformation" en de maatregelen door de regeering genomen komen in § 6 aan de orde. De behandeling van gevangen Wederdoopers en de pogingen aangewend tot hunne bekeering, worden beschreven in § 7 en § 8.

Ook in dit laatste hoofdstuk spreekt een eigenaardigheid van Dr. Rembert's werk, die een verdienste kan zijn, welke ik reeds, in het voorbijgaan, heb aangeduid. Het is een waar magazijn van allerlei bijzonderheden omtrent Anabaptistische personen en verschijnselen aan den Nederrijn. Vooral in het I° en IV° hoofdst. heeft de schrijver met kwistige hand, zoo ongeveer alle wetenswaardigheden rondgestrooid, die hem bekend waren, zonder — naar het schijnt — er veel naar te vragen, of ze in den samenhang — waarover straks nader! — wel pasten. Er is wel een buitengewone belezenheid voor noodig om zulk een velerlei bevattend werk saam te stellen. Welk een omvangrijke literatuur, waarvan de schrijver kennis heeft genomen, is niet op bl. 627—632 vermeld? Op uitgebreide lectuur wijzen ook de vele uitvoerige citaten, niet aan de tweede of derde hand ontleend, maar blijkbaar zelfstandig nageslagen en afgeschreven. Hierdoor is het boek belangrijk in omvang toegenomen — het bevat 632 blzn.

Doch verdient het ook een hoogere waardeering dan als stapelplaats van ongeordende stof? Het heeft onze kennis omtrent gewichtige punten niet verrijkt! Het belangrijke vraagstuk in hoeverre de Wederdoopers samenhangen met de Oud-Evangelische gemeenten der Waldenzen, Boheemsche Broeders enz., dat vele hoofden warm, ja! verhit heeft gemaakt, wordt door den schrijver behandeld (in § 6 van hoofdst. I) maar weinig verder gebracht. De algemeene gezichtspunten, die hij begint met aan te wijzen zijn, in de volgorde zelfs, ontleend aan Ernst Müller's „Geschichte der Bernische Täufer". Heeft deze het zoo goed als bewezen dat er, wat het Kanton Bern betreft, er onmiddelijke samenhang bestaat tusschen de Waldenzen en de Wederdoopers, Dr. Rembert blijft m. i. in gebreke datzelfde te doen voor het hertogdom Gulik. Hij neemt zich voor het bestaan van „christelijke Broedergemeenten" in Duitschland vóór de Hervorming aan te toonen en te bewijzen, dat uit hen de latere zoogenaamde Weder-

Digitized by Google

doopers zijn voortgekomen, ja! met hen identisch zijn (bl. 100). Het eerste gedeelte dezer taak is naar behooren volbracht. Niemand kan er aan twijfelen of lang voor Luther en Zwingli bestonden er Evangelischen. Maar het bewijs voor de verwantschap tusschen deze en de Wederdoopers, hetzij dan, dat deze verwantschap zich zoover zou uitstrekken, dat ze beschouwd moeten worden als twee verschillende verschijningsvormen voor één en dezelfde godsdienstige gemeenschap, of dat er tusschen hen slechts een soortverwantschap zou bestaan, wordt m. i. niet geleverd. De losse opmerkingen hierover gemaakt kunnen immers niet als bewijzen gelden!

Doch men kan het den schrijver nauwelijks ten kwade duiden dat hij dit vraagstuk en andere niet heeft opgelost. Een gewichtigere bedenking moet in het midden worden gebracht! Er is een gebrek aan te wijzen, dat het gansche werk aankleeft, waardoor de waarde ervan bedenkelijk verminderd wordt: het is onsamenhangend en zwak van compositie. Hoe verward en ordeloos is de stof ingedeeld en gerangschikt! Om iets te noemen: § 3 van hoofdst. I zegt gewijd te zijn aan: „Uitwendige invloeden" maar zijn deze dan ook al niet uitvoerig in § 2 ter sprake gebracht? De afkomst der „Wederdoopers" komt eerst in § 6 „Die Evangelische Brüdergemeinde" aan de orde, en men vraagt zich af met welk recht en met welke bedoeling hieraan een levensbeschrijving van Adolf Clarenbach wordt vastgehaakt. Hoe weinig harmonisch van bouw dit werk is, blijkt wel uit de omstandigheid dat hoofdst. I 358 blzn. en III 18 blzn. bevat. De samenhang van hoofdst. IV wordt willekeurig verbroken door de onoordeelkundige invoeging van § 3 „Martyrerchroniken und Liederdichtung der Wiedertäufer", waarin met geen woord van een kroniek of lied uit *Gulik* wordt melding gemaakt, maar alleen over het onderwerp in 't algemeen onbeduidende opmerkingen in het midden worden gebracht, terwijl deze paragraaf toch een onderdeel is van een hoofdstuk dat tot opschrift draagt: „*Jülicher* Täufer seit 1550". Ook uit het aanhangsel (bl. 553) blijkt hoe weinig nauwgezet de schrijver te werk gaat. Onder het weidsche opschrift „Zusammenfassende Betrachtung über die Geschichte der Wiedertäufer", maakt hij enkele opmerkingen over de snelheid, waarmede de Wederdoopers zich verspreiden, over de wreedheid

Digitized by Google

der vervolgingen, en over de houding der tijdgenooten. Ook hierin is van Gulik geen sprake.

Den schrijver zelf neem ik tot bevestiging van mijne verzekering dat de samenstelling gebrekkig is! „Von der vorliegenden Abhandlung — heet het in het Vorwort — erscheinen bereits 1893 die beiden mittleren Teile als Dissertation unter dem Titel „Die Wiedertäufer im Herzogthum Jülich"..... Nur knapp bemessene und häufig längere Zeit ganz unterbrochene Mussestunden standen zur Verfügung; daher wird *mancher Mangel in der Ausführung*, durch die langsame Art der Entstehung zu entschuldigen sein".

Naar het mij voorkomt moet een verklaring voor de gebreken in de samenstelling meer dan in het langzame ontstaan, gezocht worden in de stof zelf.

Welke chaotische verschijnselen, welke verwarde gebeurtenissen, welk een ongewone vermenging van denkbeelden waren bij de behandeling van dit onderwerp niet te bespreken en te schiften? Tot het helder uiteenzetten en tot het geven eener aanschouwelijke voorstelling van deze dingen is meer noodig dan philologische — de heer Rembert is Phil. Dr. — bekwaamheid alleen! Combineerend vermogen, critisch inzicht en psychologische tact, onmisbare gaven voor het afronden en het tot eenheid brengen van zulk een weerbarstige stof, zijn in de bewerking niet aan den dag getreden.

Nog een andere omstandigheid zal hebben meegewerkt tot het veroorzaken van verwardheid. De schrijver heeft zich voorgesteld de geschiedenis der Wederdoopers van Gulik te schrijven en heeft zijn onderwerp dus locaal begrensd. Zulk een topistische geschiedschrijving zal evenwel alleen met goed gevolg kunnen worden toegepast, als de kern der verschijnselen die ter sprake komen, ligt binnen het begrensd gebied. Door het oproer van Munster nu, werd de eenheid van plaats verbroken. Vandaar zeker dat de behandeling van het hieraan gewijde gedeelte in den samenhang zoo veel te wenschen overlaat. En ook in de andere hoofdstukken moest de schrijver zich telkens begeven buiten het afgebakende terrein. Hij verklaart zelf: „manche Dingen sind herangezogen welche den engen Ramen einer Geschichte der „Wiedertäufer" im Herzogthum Jülich überschreiten". De locale begrenzing was niet

Digitized by Google

tevens de logische begrenzing der te behandelen verschijnselen, tot groot nadeel voor een regelmatige en samenhangende ordening der stof.

Een bedenkelijk gevolg van de gebrekkige samenstelling is, dat men niet gemakkelijk in dit boek den weg kan vinden. Het zal vooral hem, die een vreemdeling is op dit gebied der geschiedenis, moeilijk vallen. Zoo hij op de hoogte wil komen van de Munstersche beweging en van de geschiedenis der Jülicher Täufer tot 1850, beginne hij dan ook niet, met dit werk ter hand te nemen, maar dat van Dr. Keller. In zijne „Einleitung" blz. 4, verklaart Dr. Rembert: „von gleichzeitiger Literatur ist gar vieles verloren gegangen, oder liegt verborgen und bleibt absichtlich oder unabsichtlich versteckt und unzulänglich .... Allerdings ist noch einiges zu finden was die Sachlage immerhin zu klären imstande ist". Wanneer dit materiaal aan het licht is gebracht en bearbeid door een geschiedschrijver met vaste hand en breeden, scherpen blik, dan eerst zal het werk van Dr. Keller zijn tijd hebben gehad. Het aangekondigde boek heeft het laatste woord op dit gebied niet gesproken en zijnen voorganger niet overbodig gemaakt. De duidelijke, vloeiende en in hoofdzaken volledige uiteenzetting van Dr. Keller, blijft hare waarde behouden, maar kan in enkele bijzonderheden worden aangevuld door dit jongste geschrift op het gebied van Anabaptistische geschiedenis.

Mogelijk is het voor de kennis van enkele détails een aanwinst — zij het dan ook een geringe. Wat het in den bijtitel belooft, geeft het eenigermate: „Studien zur Geschichte der Reformation, besonders am Niederrhein". Die het boek gebruikt, heeft een middel om, uit de ordeloos opeengestapelde stof, het zijne te vinden in een — niet nauwkeurig — register (bl. 633) van namen van plaatsen en personen, die er in voorkomen. Zoo kan dit boek eenige waarde hebben en zijn nut doen: Die veel brengt, zal aan menigeen althans iets brengen.

Monnikendam. E. M. TEN CATE.

Digitized by Google

L. KESZLER. *Ueber Offenbarung und Wunder.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1899. 94 S. M. 2.40.

Wanneer er strijd is tusschen godsdienstig en wetenschappelijk denken, dan gaat het niet aan zich daarbij eenvoudig neer te leggen; er moet worden gestreefd naar verzoening. Doet men dat niet dan zal een van beide schade lijden. Niemand kan twee heeren dienen. Onze tijd bewijst dat. Het wetenschappelijke denken onzer dagen, de nieuwere beschouwing van natuur en geschiedenis, is in strijd gekomen met de weleer gehuldigde godsdienstige voorstellingen, en vandaar een dienen der wetenschap met geringschatting van den godsdienst, of een vasthouden aan godsdienst met wantrouwen tegenover de wetenschap. Gelukkig dat men ook reeds begint te bespeuren langs welke wegen men die twee moet leiden om ze verzoend te brengen in eenzelfde spoor, of althans in evenwijdige sporen. Men gaat eenerzijds inzien dat godsdienstige waarheden, hoezeer van blijvende beteekenis, toch altijd gekleed worden in tijdelijke vormen, en dat de wetenschap dien vorm verwerpend de kern nog wel onaangetast kan laten. Men zal dus, waar men vreesde het godsdienstig denken te moeten prijs geven, slechts gedwongen worden dat denken te wijzigen. Ter anderer zijde ziet men steeds duidelijker dat, wat wel „de wetenschap" wordt genoemd, zich bepaalt tot de uiterlijke verschijnselen en dus slechts een deel der wetenschap is. Daarnaast is plaats voor wetenschap van het geestelijke.

Nu bekleeden *openbaring* en *wonder* onder datgene, wat algemeen in volkomen strijd wordt geacht met het moderne denken, eene eerste plaats. Keszler meent echter dat ook hier verzoening mogelijk is. Maar daartoe is noodig dat men zich van deze twee eene andere en juistere voorstelling vormt dan de algemeen gangbare. Algemeen denkt men bij „openbaring" aan een aangrijpen van den mensch door God, en bij „wonder" aan een ingrijpen in de natuur. Deze opvattingen zijn in strijd met de hedendaagsche beschouwing van natuur en geschiedenis, die ook door K. wordt aanvaard. Kon men bij wonder en openbaring niet aan iets anders denken dan zouden deze twee ook voor hem hebben afgedaan. Maar hij meent dat hunne

Digitized by Google

ware beteekenis voor het godsdienstig leven en denken altijd eene andere is geweest, en de andere, betere, ware opvatting zal met het hedendaagsche denken niet in strijd zijn.

Wat verstaat hij dan onder die woorden. Eerst komt de openbaring ter sprake. Het wezen der openbaring berust op het ontvangen van indrukken, niet op nadenken. Reeds de natuurgodsdiensten zijn niet ontstaan uit nadenken over eene macht achter de natuurverschijnselen, maar uit „eine Gemeinschaft mit dem Göttlichen" [1]); en ook wij moeten voor onze godskennis nog altijd heil verwachten van indrukken bij het beschouwen der natuur ontvangen. Telkens komt hij terug op het verschil tusschen „gefühls-" en „verstandesmässigem, bildlichem und kausaleigentlichem, religiösem und wissenschaftlichem naturerkennen". Een enkele maal wordt de hier telkens het eerst genoemde natuurbeschouwing ook symbolisch genoemd [2]). Doordat de indrukken, zoo ontvangen, zedelijke indrukken waren, zijn volgens K. godsdienst en zedelijkheid van den aanvang af één geweest.

Van eene openbaring in het geweten, als iets afzonderlijks wil hij dan ook niet weten. Uitdrukkelijk zegt hij: „Das Gewissenszeugnis ist, um religiös productief zu sein gebunden an eine gegebene Offenbarung"; en elke poging om uitgaande van het geweten tot Godskennis te komen, wordt afgewezen met de opmerking: „Sie (solche Versuche) haben wohl philosophische Bedeutung für die Erzielung einer einheitlichen Weltanschauung, religiösen Offenbarungscharacter tragen, religionsbildend sind sie nicht" [3]).

Ook zijne gedachten over de openbaring in de Schrift wijken af van de algemeen gangbare. De meesten leggen alle nadruk op theophanieën, visioenen, goddelijk geleide, wonderen; K. niet alzoo. Maar evenmin kan hij zich vereenigen met hen die bij de profeten het middelpunt der openbaring zoeken. Voor hem heeft openbaringswaarde alleen datgene wat „unmittelbar Gottesbewusstsein weckt" [4]). Daarom is voor hem het middelpunt van het O. T. de openbaring op den Sinaï. „Zugleich mit den Gewittererscheinungen wird die Gegenwart Gottes zum Ausdruck gebracht in Worten, welche zu allen Zeiten erkannt

1) Blz. 7. 2) Blz. 8, 50. 3) Blz. 16, 17. 4) Blz. 23.

Digitized by Google

sind als unvergleichliche Wiedergabe der Forderungen des Gewissens, darin sich eine Macht von überwaltigender, den Menschen in seiner Selbheit vernichtender Heiligkeit allgegenwärtig kundgiebt [1]). Een voordeel van deze beschouwing ziet K. hierin dat de openbaring waarvan de Schrift verhaalt dezelfde is als de openbaring in natuur en geweten, zóó opgevat. Dat brengt eenheid in het openbaringsbegrip. Openbaring in natuur, geweten en schrift vallen samen.

Toch behoudt de openbaring in de Schrift iets eigenaardigs. De Schrift toch bevat wel een verhaal van te eeniger tijd verkregen openbaring van God, maar de openbaringswaarde van wat eens geschiedde was zóó groot, en treedt in de beschrijving zóózeer op den voorgrond, dat het feit, waarmee de openbaring gepaard ging, aan het kenvermogen ontsnapt. Het feit wordt geheel geabsorbeerd door zijn eigen openbaringskarakter; daardoor heeft de Schrift zoo groote waarde voor alle geslachten. K. zegt daarvan: „Es beruht demnach die unvergleichliche Bedeutung der Schrift darauf, dass auch in ihrer höchsten geschichtlichen Offenbarungsform für das gläubige Bewusstsein die Offenbarung von ihrer Darstellung nie zu trennen ist, dass eine selbstständige Reproducierung der Offenbarungsthatsachen in Form einmaliger geschichtlicher Ereignisse ausgeschlossen ist" [2]). Elders spreekt hij van „das Biblische, bildliche Ineinander" [3]), en noemt hij de openbaringsverhalen poëzie, waarvan het geweten de waarheid erkent. Er zijn wel geschiedkundig te reconstrueeren openbaringsfactoren zooals: de uittocht uit Egypte, het optreden van Jezus, de persoon van Mozes, Jezus, de eerste Christengemeente, maar daarin is de openbaring zelve niet te zoeken. Ook niet in wat Christus in zich van God erkent en verkondigt. Maar gelijk de wetgeving op den Sinaï het middelpunt is van het O. T., zoo zijn kruis en opstanding het middelpunt van het N. T. De uitspraken van Johannes en Paulus wijzen dan ook op een één zijn met God en Christus dat in kruis en opstanding is gegrond [4]).

De opvatting die Keszler van het wonder heeft hangt samen met wat van de openbaring is gezegd. Wonder is voor hem

1) Blz. 27. 2) Blz. 31. 3) Blz. 38. 4) Blz. 46.

Digitized by Google

niet een ingrijpen in het natuurverband, maar: „Darstellung des Uebernatürlichen an einen natürlichen Vorgang" [1]). Wat iets maakt tot wonder in godsdienstigen zin is niet het feit zelf maar de openbaring die het geeft. Dat, wat als wonder wordt aangezien, opzichzelf beschouwd, een buitengewoon feit is, erkent K. Maar daarom wordt door het wonder het causale natuurverband nog niet opgeheven. Het ligt alleen buiten het causale verband voorzoover het ons bekend is. Het is dus iets buitengewoons. Maar wat daaraan religieuze waarde geeft is ook niet dat buitengewone, maar de indruk er door gewekt, de openbaring die het onmiddelijk geeft. Zoo kan men zeggen dat er in den Bijbel wonderen genoeg zijn die eigenlijk geen Bijbelsche wonderen kunnen worden genoemd. Echt Bijbelsche wonderen zijn die welke een onmiddellijk religieus karakter hebben, en dat hebben niet alle wonderen in den Bijbel vermeld.

Wanneer men nu in den Bijbel een religieus wonder beschreven vindt, b. v. de geschiedenis van Elia en de weduwe te Sarphat, dan moet men bedenken dat het niet om het feit te doen is maar om deze blijvende waarheid daarin uitgesproken: God onderhoudt weduwen en weezen. Men moet onderscheid maken tusschen het gebeurde en de beteekenis. En dan zal het kunnen gebeuren dat men niet weet wat van het feit te zeggen, terwijl men gevoelt dat de bedoeling juist is.

Ging men nu zeggen: „dat verhaal is niet waar", dan zou men het in zijn geheel verwerpen; ook de diepere beteekenis. Beter is het in zulk een geval te zeggen dat het verhaalde feit niet voorstelbaar is; de religieuze inhoud kan dan worden behouden. Zoo is de beteekenis van het wonder gelegen in de „geschichtliche Bildlichkeit", en niet in eene „übernatürliche Wirklichkeit" [2]).

Hoe zal men bij die opvatting van het wonder nu denken over gebedsverhooring. Bidden is volgens K. een eigenaardige toestand van het gemoed, die ons de dingen doet zien in betrekking tot God. Denkt men aan iets dat men wenscht dan wordt het bidden, denkt men aan iets dat men verkreeg dan wordt het danken. Men spreekt wel van bidden gelijk een

1) Blz. 49. 2) Blz. 72.

Digitized by Google

kind zijn vader om iets vraagt. Maar dat wil niet zeggen dat ik moet luisteren hoe een kind vraagt en dan zoo tot God moet spreken. „Der Vatername Gottes ist ein bildlicher Ausdruck um gewisse Bewusstseinvorgänge zu denken und mitzuteilen die sich im Glaubigen vollziehen in seinem Verhältnis zu Gott, mit dem er sich dadurch in Christo eins weiss dass er Christi Geist in sich aufnimmt. Nur so weit das Verhältnis des Kindes zum Vater diesen Bewusstseinsvorgängen analog ist, nur so weit ist eine Darstellung des religiösen Verhaltnisses in Anlehnung an das natürliche wahr..... Um die Aussage zu bewahrheiten dass wir Gott bitten können wie Kinder ihren Vater, darf man sich nicht auf eine bequeme Ausmalung der Art und Weise beschränken wie dies bei Kindern geschieht, sondern man muss im Bewustsein des Christlich glaubigen Beters das nachweisen was eben dank seinem Einssein mit Christo derart mit den Gemeinschaft von Vater und Kind, dem Vertrauen des Kindes, der Liebe des Vaters übereinstimmt der die bildliche Bezeichnung zum Klarwerden zur Mitteilung über solche innerlichen Vorgänge am besten dienen kann" [1]).

Bidden is dus eigenlijk geen vragen, en ten minste geen vragen om wat buiten het gewone verband valt, wat niet voorstelbaar is. Van gebedsverhouding in den gewonen zin kan dus geen sprake zijn.

Maar wat dan te denken van de wonderen in den Bijbel verhaald. Hoe ze ook verschillen mogen, zegt K., zij hebben alle dit gemeen, dat zij onvoorstelbaar zijn. Het ongeoefende verstand ziet dat misschien niet in en houdt de verzoekingsgeschiedenis voor niet-, het wandelen op zee voor wel-voorstelbaar; maar wie zich er rekenschap over geeft wat er gebeurt als een mensch wandelt, kan zich dat laatste ook niet voorstellen. Men moet de wonderen dan ook niet beschouwen als feiten, maar als verzinlijkte gedachte. Hoe meer men dat doet, hoe meer men ze stelt naast schriftwoorden die in beeldspraak gewagen van Gods werk, des te hooger wordt hunne waarde, des te meer worden gedachte, beeld, wonder tot een. Tot verduidelijking van zijne bedoeling zegt de schrijver: „Der

1) Blz 78.

Digitized by Google

Psalmist rühmt von dem Hernn dass er die Hungrigen speist, die Wittwen erhält. Die Propheten wissen von einer Speise, durch welche die Seele „auflebt", von einem Hoffen auf den Hernn, in dem man wandelt ohne müde zu werden. In diese Kraft Gottes sättigt Elisa die hundert Mann .... wandelt Elias vierzig Tage bis zum Berge Horeb, und in dieser Kraft Gottes speist Jesus die Fünftausend mit fünf Broten, spricht er Joh. 4 das seine Speise sei den Willen des Vaters zu thun" [1]).

De wonderverhalen zijn religieuze poëzie, voortgekomen uit het bewustzijn dat eigen leven in een hooger leven is opgegaan, geen nauwkeurige mededeeling van feiten. Om nog eens 's schrijvers eigen woorden te gebruiken: „So enthalten die evangelischen Berichte über das Auferstehungswunder Einzelzüge welche sich wie der Friedensgruss, das Brotbrechen der Fischzug in die symbolische Bedeutung des Ganzen einfügen und zugleich Reminiscenzen sein könnten, nicht nur aus dem geschichtlichen Leben Jesu, sondern auch aus dem späteren mit seiner Gegenwart erfüllten Gemeindeleben... Dazu kommt die Eingliederung alttestamentlicher Glaubensaussagen und in den Engelerscheinungen alttestamentliche Natursymboliek".

Verkeerd is het volstrekt te willen weten wat er gebeurd is. Wel ligt aan de wonderverhalen een geschiedkundig feit ten grondslag, maar het is niet te omschrijven. Zoo ligt ook aan de opstandingsverhalen een feit ten grondslag, aldus omschreven dat het graf leeg was; maar als men zich nu voorstelt dat het menschelijk lichaam van Jezus weer uit het graf kwam, dan is men daarmee terstond bezijden de waarheid. Ook dit wonder is onvoorstelbaar.

Er volgt nog een zeer kort woord over den cultus, waarmee het avondmaal wordt bedoeld, en waarvan wordt gezegd dat het ook tot het gebied der wonderen behoort omdat de erkenning van Vader, Zoon en H. Geest daarbij tot meerder kracht komt. In een slotwoord deelt de schrijver nog mede van welken kant hij bijval en van welken kant bestrijding verwacht.

Wat zoo door Keszler wordt voorgedragen is niet nieuw.

1) Blz. 79.

Digitized by Google

Terloops noemt hij ergens Lipsius; hij had ook gedurig opzettelijk naar Lipsius kunnen verwijzen. Wat deze in zijne Dogmatik 2e Aufl. § 52—71, § 400—404 schrijft, valt geheel in den geest van Keszler, met dit verschil dat waar Lipsius, naar den aard van zijn werk, zekere gedachten alleen beschrijft, Keszler ze verdedigt en aanprijst. De vraag is echter niet of zijne denkbeelden nieuw zijn, maar of het hem gelukt eene verzoening tot stand te brengen tusschen de begrippen „wonder en openbaring" en het hedendaagsche denken. Dat nu is naar mijn oordeel niet het geval. Slechts dit zij er over gezegd: K. tracht die verzoening te bewerken door uit de begrippen „wonder en openbaring" het verwonderlijke te elimineeren en er dus iets geheel anders van te maken, wat ongeoorloofd is en verwarrend werkt.

In plaats van hierover uit te wijden wensch ik enkele opmerkingen te maken over de denkwijze van K. in het algemeen.

K. is in zijn recht als hij de aandacht vestigt op de mystiek, op het gevoel als een gewichtige factor van het godsdienstig leven Naar waarheid zegt hij dat de overtuiging dat er een Macht is achter de verschijnselen der wereld nog geen godsdienstig leven wekt; ook zal niemand tegenspreken dat men den Bijbel minstens evenveel met het hart als met het verstand moet lezen. Zeer zeker zijn de geboorteverhalen niet te beschouwen als een nauwkeurig relaas van wat eens geschiedde, maar als verhalen weergevend de beteekenis van Jezus' persoon en werk. Was zijne bedoeling geweest daarop te wijzen, hij zou een goed werk hebben verricht. In die richting wordt reeds gestuurd onder verschillende partijen, en dat streven is goed en moge bij steeds meerderen bijval vinden. Maar K. is eenzijdig door aan het verstand niet te geven wat daaraan toekomt. Hij meent dat aan het gevoel, aan indrukken, alles is ontleend wat inhoud is van het godsdienstig zieleleven, en van zulke indrukken voor het vervolg alles te moeten verwachten. Nu moge het waar zijn dat een godsdienstig mensch indrukken ontvangt die hem in eens doen denken aan God en hem voor dien God iets doen gevoelen, feitelijk heeft men te doen met de gedachte: „God" reeds vroeger in het verstand opgenomen, waaraan zich nu gevoelens, gedachten vastknoopen. Het gaat toch ook niet aan, als de verheffende indruk die

Digitized by Google

Kerst- en opstandingsverhalen kunnen maken samenvalt met eenige gedachten die men heeft over iets dat daar geschied zal zijn, te zeggen: dat is mij in eens openbaar geworden. De voorstelling die men zich maakt van geboorte en opstanding zijn, al is men zich er niet meer van bewust, door het verstand gevormd of overgenomen.

Zulk een overdreven mystiek kan vrij onschuldig zijn waar eerst het verstand een tijdlang heeft geheerscht en voor de verwijdering van onredelijke begrippen heeft gezorgd. De denkbeelden die men zich denkt als onmiddellijk tegelijk met zekere indrukken ontstaan, zullen dan juist kunnen zijn, al heeft men over hun ontstaan een onjuist begrip. Toch blijft zij bedenkelijk. Want waar men zich die voorstellingen denkt als ontstaan buiten het verstand om, zullen zij ook verder aan de controle van het verstand onttrokken worden geacht; en allerlei onredelijke begrippen zullen zich ongehinderd in kunnen dringen. Dat is reeds in dit werk te zien. Eerst wordt betoogd dat men, waar sprake is van openbaring en wonder, moet zoeken naar het religieuze element; de verhalen omtrent verschillende openbaringen bevatten religieuze poëzie. Er ligt wel een feit aan ten grondslag maar op dat feit komt het niet aan, alleen op de gedachte daaraan verbonden. Zoo komt men er toe op ééne lijn te stellen: de verhalen over wonderbare spijziging en de uitspraken over de kracht van den Goddelijken geest, waardoor de menschen worden versterkt. Voor het gevoel heeten die twee één, en deze schoone eenheid moet niet worden verstoord door onbescheiden vragen van het verstand dat daarvan toch niets begrijpt. Dat wonderverhaal moet onaangetast worden gelaten in zijne religieuze waarheid. Intusschen: er lag een feit aan ten grondslag, dat feit wordt beschreven in den vorm van een wonderverhaal, in dien vorm neemt men het in zich op en weldra denkt men er niet meer aan eigenlijk religieuze poëzie voor zich te hebben. Het gevolg hiervan moet zijn verwarring, zoo al niet in eigen hoofd dan toch in het hoofd van hen tot wie men over deze dingen spreekt. Als een voorganger eener gemeente in den hier bedoelden geest wonderverhalen behandelt zal, terwijl hijzelf niet goed kan zeggen wat hij aan het medegedeelde feit als feit heeft, de gemeente, voorzoover zij nog niet door verstandelijke

Digitized by Google

redeneering uit het oude wondergeloof werd losgemaakt, daarin worden versterkt. K. zelf meent dat zijne opvatting van openbaring en wonder eerder kan leiden tot skeptische Verflüchtigung dan tot empirisch-geschichtliche Vergröberung. Ik houd juist het tegendeel voor waar.

De meeste lezers van het Theol. Tijdschr. zullen wel ontoegankelijk zijn voor de denkbeelden in dit boek neergelegd. Toch kwam het mij goed voor den inhoud eenigszins uitvoerig na te gaan omdat het ons kan doen begrijpen hoe sommige tijdgenooten spreken en schrijven over Bijbelsche verhalen op zoodanige wijze dat men geneigd is te vragen: „gelooven zij het nu, ja of neen"; hoe zij, zich aanhangers van het moderne denken betoonend, toch ook weer woorden gebruiken die volgens het algemeene gevoelen daarmee in strijd zijn.

Hemmungen des Christenthums, von ALEXANDER OTTO. Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn. I. *Orthodoxien und Gegner*. XI + 109 S. M. 1.25.

A. Otto, een vrijzinnig man, bedroeft zich er over dat het Christendom niet beter wordt gekend en gewaardeerd als een godsdienst van liefde en vertrouwen, en maakt zich op om het goed recht van dat Christendom te verdedigen tegen R. C. en Prot. orthodoxisme ter eener, tegen onverschilligheid ten anderer zijde. Hoewel hij op den titel de orthodoxien het eerst noemt, richt hij zich in dit eerste deel tot hen die het Christendom met geringschatting voorbijgaan.

Frisch en onderhoudend is dit werkje geschreven. Nu eens vindt men aanhalingen uit werken van A. von Humboldt, dan uit de kerkvaders, dan weer wordt eene greep gedaan in physica in physiologie, en geschiedenis. Inderdaad men ziet gemakkelijk niet met een duisterling te doen te hebben; wie verstrikt zit in de meening dat een wetenschappelijk man onzer dagen zich met het Christendom niet meer kan inlaten, ziet dat hier wel anders. De schrijver heeft niet streng systhematisch, niet grondig willen zijn. Dat zegt hij zelf en dat ziet men ook gemakkelijk. In een hoofdstuk getiteld „Christi Kernpunkte und Vorchristlichen" wordt zelfs van de aangekondigde

Digitized by Google

„Kernpunkte" al zeer weinig gezegd. Maar, al is dat laatste niet goed te keuren, de afwezigheid van streng systhematische behandeling hindert niet, daar dit volstrekt niet tot oppervlakkigheid leidt. Voor de menschen die door dit werkje bekeerd moeten worden, voor hen die uit zeker quasi-wetenschappelijk vooroordeel het Christendom voorbijgaan zonder het te kennen, is het beter zóó. Zij hebben er meer aan dan aan een zwaarwichtig betoog [1]).

Allerlei vermeende bezwaren tegen het Christendom worden nu achtereenvolgens behandeld: dat het Christendom niets nieuws bracht, dat het de alzijdige ontwikkeling van den mensch in den weg staat, de persoonlijkheid niet tot haar recht doet komen door het opleggen van een gebod van buiten af, dat het niet zoo goed aan de behoefte van de menschelijke natuur voldoen zou als de Grieksche godsdienst, dat het christendom kunstmatig door de priesters in het leven wordt gehouden, dat het woord „natuur" alles verklaart, dat wij de Christelijke liefde wel kunnen laten rusten nu wij van altruïsme hebben leeren spreken, en dat het Buddhisme minstens even goed is als het Christendom. Met overtuiging maar zonder hartstocht gaat schrijver tegen al deze beweringen in. Alleen Uebermenschen en Pessimisten, die over de wereld klagen, maar intusschen nogal van de wereld genieten, maken hem kregel telkens als hij ze ontmoet.

Nagenoeg allen die genoeg ontwikkeld zijn om dit boekje te begrijpen kennen ook wel Duitsch, anders zou het een werkje zijn om te vertalen. De lezing kan velen goed doen. Dat de schrijver eenigszins behoudend is behoeft ook eenen moderne niet te weerhouden zijn werk aan te bevelen. Vooreerst stelt hij zich op een ruim standpunt, te vergelijken bv. met dat van Monod die ergens schrijft: kan iemand het Christendom niet *met* de wonderen aannemen, laat hij het dan eerst nemen *zonder* de wonderen. En in de tweede plaats treden de gedachten van den schrijver over het Christendom in het geheel niet op den voorgrond. Bestrijding van dwaas vooroordeel is steeds zijn doel.

Veenhuizen. H. R. Offerhaus.

1) Alleen is het te betreuren dat de schrijver zijne beweringen niet staaft met aanwijzing van zijne bronnen. Zijn betoog zou daardoor krachtiger zijn geworden.

Digitized by Google

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Voltooid is de schoone uitgaaf van *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, von E. KAUTZSCH (Freiburg i/B. I. C. B. Mohr, 1898, 1899). Zij is omvangrijker geworden dan de uitgever had berekend: Jezus ben Sirach vereischte zooveel ruimte dat het werk in twee deelen moest gesplitst worden, en hoewel de inteekenaars het volgens belofte voor 15 Mark kregen, werd de prijs na de verschijning op 20 M. gezet. Deel I (XXXII + 508 blz.) bevat de apokriefe boeken, deel II (III + 540 blz.) de pseudepigrafen. Zeventien geleerden geven ons hierin vertaling, met inleiding en kritische aanteekeningen, van vier en twintig geschriften, waaronder zeer weinig bekende. Eigenlijke kommentaren ontvangen wij niet, al bieden ons de aanteekeningen, op het eene boek meer, op het andere minder, heel wat dat tot verklaring dient. Het zou ondienstig zijn, gesteld dat ik er toe in staat was, een oordeel uit te spreken over elk deel dezer verzameling monographieën. Moge zij menigeen aansporen en wapenen om het belangrijk tijdvak waarin ze ons verplaatsen te bestudeeren. Van harte wenschen wij den redacteur geluk met den voltooiden arbeid.

Indien iemand soms mocht meenen dat het werk van Kautzsch en zijne medearbeiders volmaakt was, dan zou hij van dien waan genezen worden door Dr. E. NESTLE, die in *Septuagintastudien* III (Wissensch. Beil. z. Progr. des Seminars Maulbronn, Stuttgart 1899, 35 blz.) heel wat aanmerkingen heeft op de gebrekkige behandeling van den tekst van „Het gebed van Manasse" door Ryssel, en ook op die van „Tobit" door Löhr. Niemand die deze geschriften bestudeeren wil mag de vaak treffende opmerkingen van Nestle ongebruikt laten.

Digitized by Google

The bible for home reading, by C. G. Montefiore, II (London, Maxmillan and Co. 1899, xxvii + 799 blz.) is een verkwikkelijk boek. Het eerste deel (waarover zie dit tijdschrift XXXI, 1897, 330—335) behelst eene bijbelsche geschiedenis tot aan Nehemja's tweede verblijf te Jeruzalem, en dit deel, volgens het titelblad: „gedeelten van de wijsheidsletterkunde, de profeten en het psalmboek, benevens uittreksels uit de apokriefe boeken". De schrijver ging uit van de zeer juiste stelling: al weten wij van de geschiedenis der Joden in het meerendeel der drie eeuwen tusschen Nehemja en Johannes Hyrkanus zeer weinig, in dien tijd zijn de meeste boeken des O. T.'s geschreven, of althans geredigeerd; de behandeling van hun inhoud is dus het rechte vervolg op de geschiedenis tot Nehemja. Na een zeer kort inleidend hoofdstuk (1—20), krijgen wij *Spreuken* (21—61), Jezus b. Sirach (—114), Job (—207), Prediker (—239), Wijsheid van Salomo (—261), Amos (—283), Hozea (—307), Jezaja 1—12 (—338), Jezaja 28—33 met 22 : 1—14 (—361), Jezaja 24—27 (—371), Joël (—384), Ester (—407), Jona (—423), *Psalmen* (—654), terwijl het overige van het werk grootendeels (—767) wordt ingenomen door bespreking van den vrijheidsoorlog, waartusschen *Daniël* wordt behandeld (681—730) en talrijke stukken uit 1 en 2 Makk. zijn ingelascht. Dat het boek geen, uit een wetenschappelijk oogpunt, goed sluitend geheel vormt behoeft niemand den schrijver te leeren; hij wilde niets anders leveren dan de gedeelten en de uittreksels waarvan de titel gewaagt, en die met inleidende en verklarende opmerkingen. Dit nu heeft hij gedaan met zooveel kennis van zaken, in zulk een ernstigen, vrijen geest, en op zoo waardigen toon, dat wij het werk van harte wenschen te zien in de hand van zeer vele „Joodsche ouders en kinderen", voor wie het geschreven is, en in die van vele Christelijke ouders en kinderen er bij; het kan niet anders dan degelijke kennis bevorderen, den blik verruimen en het gemoedsleven verrijken. De schrijver kent zijn Bijbel, d. i. het O. T., en heeft hem lief, ondanks al de gebreken en eenzijdigheden er van, waarvoor hij geenszins blind is, en gelooft dat indien het Jodendom zich met het geestelijk voedsel hetwelk hij bevat voedt het een licht der volkeren zal zijn, waartoe het bestemd is. Of het vrijzinnig hoogernstig Joden-

Digitized by Google

dom, waarvan Montefiore een der begaafdste woordvoerders in Engeland is, in staat zal zijn de banden der Wet en Overlevering af te schudden en dan als zelfstandig genootschap grooten invloed te oefenen, daarover verschillen zijne geestverwanten zelven (verg. Th. Tijdschr. XXXI, 329 v.), maar zeker zal iets groots en goeds worden tot stand gebracht door gemeenten waarin zulke kostelijke opmerkingen als M. ten beste geeft weerklank vinden.

Het boek eindigt met een „Conclusion", waarin de schrijver vooreerst samenvat wat het O. T. ons van God en den weg tot Hem geleerd heeft, en zijne verwachting uitspreekt dat die leeringen, van verkeerde toevoegselen en vormen ontdaan, en ontwikkeld, gezuiverd, toegepast, een heerlijke toekomst hebben zullen, en daarenboven zijne verhouding tot het Christendom aangeeft. Naast het O. T., waartoe hij voor de Joden „den Bijbel" blijft beperken, staat het N. T. Waarom hij het niet mede opneemt als „home reading" voor zijne geloofsgenooten, stipt hij slechts aan; terwijl hij het voornemen uitspreekt het met opmerkingen voor Joodsche lezers uit te geven. Zulk eene uitgave kan zeer belangrijk worden. M. zal met het N. T. doen wat hij met het O. T. gedaan heeft: in den oven zijner kritiek het erts van de slakken zuiveren, rekening houden met den tijd waarin woorden gesproken, geschriften ontstaan zijn, en al zal hij wellicht, tegen zijn zin, iets dieps en schoons miskennen, er zal verwonderlijk veel schoons overblijven. Stelt hij dan daarnaast eene bloemlezing uit pseudepigrafen en rabbijnsche geschriften, het veelgeroemde Pirke aboth inkluis, dan zal die eene schrale figuur maken naast het N. T., vooral wanneer men bedenkt, uit welk een aantal Joodsche boeken die korrels gezond voedsel zijn opgediept, en hoeveel als ten eenen male onbruikbaar ter zijde gelaten is. De beste voorbereiding voor een gezond oordeel ten deze zal de grondige bestudeering van het voortreffelijk boek zijn dat nu den Joodschen familiën ter lezing is gegeven. Mogen zij het op hoogen prijs stellen en het gebruiken; opdat Israël ook daardoor zij, wat de schrijver het in zijne verbeelding ziet worden, een licht voor de volkeren!

Op vroegere werken van DAVID CASTELLI is in ons tijd-

Digitized by Google

schrift de aandacht gevestigd (zie IX, 577; XV, 575; XVII, 485; XIX, 657; XXII, 555). De meeste zijn van populair-wetenschappelijken aard. Zoo ook het nu onlangs verschenene, *Gli Ebrei. Sunto di storia politica e letteraria* (Firenze, Barbèra 1899. 465 blz.). In de voorrede zegt de auteur dat hij vooral schrijft met het doel de geschiedenis van Israël op gelijke manier te behandelen als die van elk ander volk, en haar zóo bij zijne landgenooten in te leiden. Moge hem dit gelukken! Zijn werk heeft de deugden en de gebreken zijner vorige. Hij schrijft in zeer duidelijken stijl en is vrij van oud-kerkelijke — Joodsche en Christelijke — vooroordeelen, geeft dus in zoover der kritiek de plaats die haar toekomt en doet dit onbewimpeld. Maar, helaas, zijn kennis der bijzonderheden op het zeer groote veld dat hij doorloopt houdt geen gelijken tred met zijne uitstekende bedoelingen. Lang is de lijst der werken die hij zegt gebruikt te hebben, maar had hij er uit geleerd wat er uit te leeren is, hij zou voor menige fout bewaard zijn. Reeds in den aanvang, in de beschrijving van Palestina. Het gaat toch niet aan onder de bergen van Palestina naast het gebergte van Efraim den Ebal te noemen, die met den Gerizim en andere daarvan toppen zijn, en nevens den Sion den Moria te vermelden. Sedert wanneer begrenst de Gilboa de vlakte van Jizreël ten zuiden, in plaats van ten oosten? Het „dal van Jozafat", een zeer jonge benaming van het Kidrondal, wordt hier naast den Kidron vermeld, die „un torrente" heet welke zich in de Doode Zee stort; er is, zooals men weet, zelden water in de bedding. De methode volgens welke C. de overlevering behandelt is de ouderwetsch-rationalistische: het wonder wordt er uit genomen, overdrijving gematigd, en de rest „si puo accettare". Dientengevolge worden koning Josjafats maatregelen ten aanzien der rechtspleging volgens *Kronieken* eenvoudigweg als historisch meegedeeld; van de fabel hoe Alexander de Groote in Jeruzalem den hoogepriester Jaddua begroet is alleen het wonderlijke geloochend, maar dat de Macedonische vorst Jeruzalem bezocht en daar den Joden voorrechten verleend heeft wordt als historisch aangenomen. Zoo ook de kindermoord te Bethlehem door Herodes. Nauw hangt hiermee samen de niet diepe beoordeeling van personen en richtingen. Volgens C. is de majesteit van het hoogepries-

Digitized by Google

terschap met Onias III verdwenen, zijn de Tobiaden de oorzaak der burgertwisten geweest, waren de helleniseerende hoogepriesters altemaal slechte menschen, regeerden de Hasmoneërs tot en met Johannes Hyrkanus vroom en rechtvaardig, daarna slecht, enz. C., die Wellhausens „Die Pharisäer und die Sadducäer" aanhaalt, had daaruit toch moeten leeren dat het niet aangaat, met Jozefus, te vertellen dat Joh. Hyrkanus de leeringen der Farizeën verliet en een Sadduceër werd. Zelfs verwart C. nog het oude wereldlijke Sanhedrin, dat 70 na Chr. verdwenen is, met het Talmudische, waaraan hij (p. 353) niet alleen een voorzitter en een vice-voorzitter geeft, maar ook een חכם, een secretaris, naar hij gist. Ik ken dit woord in dien tijd alleen als benaming van alle schriftgeleerden, niet als bijzonderen titel.

Het belangrijkste deel van C.'s werk is ongetwijfeld het laatste, p. 333—447, waarin hij de geschiedenis van het Jodendom na 70 behandelt; daarin toch komt hij van lieverlede op een terrein waarmede hij meer vertrouwd is dan met dat der oude geschiedenis. Zijn geestesrichting doet zich kennen in de warmte waarmede hij Spinoza en Mendelson bespreekt, en ijvert tegen de Kabbala. Als overzicht der letterkundige geschiedenis, waarbij het namenregister goede diensten bewijzen kan, is dit hoofdstuk nuttig.

Op één punt van beteekenis wil ik nog even de aandacht vestigen, op de verhouding van Jodendom en Christendom volgens Castelli. Zooals men verwachten kan van een man die van Spinoza zegt dat hij zich als een arend boven de Joden van Nederland verheft en met de andere vrijdenkers van dien tijd eene oase in eene woestijn is, een man die zelf vrij staat niet alleen tegenover de Bijbelsche geschiedenis, maar ook tegenover de „Mozaïsche" wet, betreurt hij de klove tusschen Jodendom en Christendom, en meent hij dat zij met een weinig goeden wil wel te overbruggen zou geweest zijn. Als menig ander, verwart hij de inschikkelijkheid van Hillel, zijne handigheid om lastige wetsvoorschriften te ontzenuwen, met Christelijke vrijzinnigheid, en een paar liberale uitingen van Jozua ben Hananja breed uitmetend, ziet hij daarin beginselen die met het echte Jodendom vereenigbaar zijn. Men gelooft bijkans zijn oogen niet wanneer men, p. 360, leest: „Het verschil van

Digitized by Google

meening tusschen Eliëzer en Jozua betreffende de ceremoniën die noodig zijn voor den proseliet is vermeldenswaard: Jozua wilde dat alleen het reinigingsbad volstaan zou voor den overgang tot het Jodendom; Eliëzer hield de besnijdenis voor noodig. Juist dezelfde vraag, zooals ieder ziet, die Paulus, de heidenapostel, handhaafde tegen de andere apostelen, die zich streng aan het oude Hebreeuwsche gebruik wilden houden; rabbi Jozua dacht op dit punt als Paulus". — Dit is ten eenenmale onjuist. P. zou een bad even onnoodig verklaard hebben als de besnijdenis; hij vroeg alleen naar geloof. Maar dit daargelaten, hoe kan iemand die ook maar weinig van den Talmud weet uit de plaats die over het verschil tusschen Eliëzer en Jozua handelt zooveel opmaken? Ziehier de plaats, Jebam. 46*a*. Er wordt daar geleerd dat om proseliet te worden noodig zijn èn besnijdenis èn bad; zonder die beide blijft de heiden heiden. „R. Eliëzer zeide: wanneer een heiden besneden is maar geen bad heeft genomen, is hij een proseliet, want zoo vinden wij 't van de (aarts)vaders vermeld: zij waren besneden maar hadden niet gebaad; maar r. Jozua zeide: wanneer iemand zich heeft gebaad maar hij is niet besneden, dan is hij proseliet; want zoo vinden wij het van de moeders (Sara enz.): zij hadden gebaad maar waren niet besneden. Maar de schriftgeleerden beslisten: hij is geen proseliet voordat hij èn besneden is èn een bad heeft genomen". Is dit nu eene proeve van „eene breede en humanistische godsdienstigheid" van Joodsche leeraars? Zulk een dispuut is niet meer dan een dialectisch steekspel. Ook volgens r. Jozua „kwam zeker niemand in de haven zonder tol te hebben betaald". En al heeft die r. Jozua ook eens gezegd dat vrome heidenen deel aan het eeuwige leven hebben, dit en een dergelijk woord van Johanan ben Zakkai bewijzen niet dat er eene echt vrijzinnige richting in het Jodendom bestaan heeft. Een paar opwellingen hebben zooveel beteekenis niet. Was er eene strooming onder de Joden die, niet uit lichtzinnigheid maar uit ernstige overtuiging, met de Wet brak? Dit durft C. niet zeggen. Maar dan gaapt ook een breede klove tusschen het Jodendom en het vrijzinnig Christendom.

Moge C.'s boek in Italië zijn weg vinden en veel nut stichten!

Het begrip gerechtigheid in het Oude Testament is de titel der

Digitized by Google

dissertatie waarop H. BOUWMAN den graad van doctor in de godgeleerdheid te Amsterdam verkregen heeft (Kampen, J. H. Bos. 1899. 181 blz.). En dat te recht; want het stuk is vlijtig en met zorg bewerkt. Een academisch proefschrift behoeft slechts te bewijzen dat de promovendus arbeiden kan; al wordt de wetenschap er niet verder door gebracht. Dit doet Dr. Bouwmans geschrift niet. En des schrijvers rechtzinnigheid is hieraan voor een goed deel schuld. De boeken des O. T.'s zijn voor hem het Woord van God. Hij meent (bl. 33) dat hij zich met te meer vrijmoedigheid op dit standpunt mag plaatsen „omdat nader onderzoek bevestigt, dat verschil van standpunt bij de wetenschappelijke bearbeiding van „de gerechtigheid in het O. T." in het wezen der zaak geen verschil oplevert bij het opmaken van het resultaat". Zijn eigen boek weerspreekt dit. Om slechts één punt te noemen. Zou des schrijvers loochening dat werkheiligheid en eigengerechtigheid in het O. T. voorkomt niet samenhangen met zijn beschouwing van het O. T., met name van *Psalmen*, als woord Gods? Maar hierover te redetwisten leidt tot niets. Laat mij liever eene opmerking maken die — zooveel mogelijk — buiten dogmatisch verschil omgaat. In den titel schuilt eene fout. „Gerechtigheid" is een Nederlandsch woord, dat geen enkel Hebreeuwsch woord geheel dekt. De dissertatie loopt over צדק en de afleidingen daarvan, en op menschen toegepast worden deze ongeveer door woorden van „gerecht" afgeleid weergegeven; hoewel B. daarnevens „rechtvaardig" gebruikt, en dit is niet hetzelfde als „gerecht"; het is een veel enger begrip. Maar wat beteekent „gerecht" van God gezegd? In onze taal gebruiken wij dit woord van het goddelijke alleen in den uitroep Gerechte hemel! of Gerechte God! (zie Woordenb. d. Ned. Taal. IV, 1633 v.). God noemen wij „rechtvaardig"; maar dit woord zou B. te eng zijn geweest. „Gerechtigheid" beteekent den toestand van iemand of iets die of dat is zooals het behoort. De door B. gekozen titel is dus inderdaad verwarrend. En die titel had grooten invloed. Reeds in de inleiding komt dit uit; hierin toch wordt tweeërlei behandeld: „welke groote beteekenis het begrip gerechtigheid heeft in de geschiedenis der Christelijke leerstellingen, en welke beschouwing vele geleerden hadden en nog hebben over de gerechtigheid" (bl. 33). Wat heeft het een

Digitized by Google

met het ander te maken? Christelijke dogmatici hebben hunne filosofische begrippen van justitia in het O. T. gevonden of gelegd; en geleerden hebben nagevorscht, wat צדק en δικαιοσυνη in O. en N. T. beteekenen. Het resultaat van de onderzoekingen der laatsten kan den dogmatici van dienst zijn bij de beantwoording der vraag, in hoever hunne overtuiging met die der Bijbelschrijvers overeenstemt, en vooral om hen de ontwikkeling van het Godsbegrip en de roeping des menschen in de boeken van O. en N. T. te leeren kennen. En wie met een nieuwerwetsch begrip in het hoofd O. en N. T. gaat onderzoeken kan alleen vragen, in hoever de schrijvers daarvan dit hebben gekend. Maar een begrip justitia te hebben en dan te vragen: wat omvat dit in het O. T.? kan tot geen goed resultaat leiden. Onze doctor is de eerste niet die de fout maakt. Reden te meer er eens op te wijzen.

Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, von Dr. Karl Budde (Giessen, Ricker. 1900. 208 blz. Prijs 5 M., geb. 6 M.), bevat een zestal voorlezingen, de vierde reeks der „Amerikanischen Vorlesungen über Religionsgeschichte". Zij sluiten zich aan aan de derde reeks, door prof. T. K. Cheyne geleverd, waarvan de Duitsche vertaling ten titel heeft: „Das religiöse Leben der Juden nach der Verbannung" (aangekondigd Th. T. 1899. 363 vv., 472). Of zulke voordrachten veel vrucht opleveren voor de hoorders, betwijfel ik zeer: de spreker moet veel meer kennis bij zijne hoorders onderstellen dan zij bezitten, maar ter lezing en bestudeering is dit zestal zeer aan te bevelen. Helder en geleidelijk behandelt B. de stof; zeer behendig wist hij het overrijke onderwerp in te deelen, en door de bijzaken te laten rusten volledig te bespreken. Voor allen die zich op eene aangename wijze in medias res willen werpen is het werk zeer nuttig, en ook zij die in het vak zelven gewerkt hebben vinden hier kostelijke opmerkingen. Mij trof o. a. de heldere uiteenzetting der beteekenis van Jonadab ben Rehab en de Rehabieten, in de tweede lezing, de ware opmerkingen over de vorming vau „den stam" Levi, in de derde, die over de winst door het Jahwisme verkregen onder de regeering van Manasse.

Om het zout der kritiek niet te laten ontbreken, met welk

Digitized by Google

recht vertaalt B. 1 Kon. 19:18: ik heb zevenduizend overgelaten die hun knieën niet voor den baäl gebogen hebben? Er staat duidelijk: ik zal overlaten — zooals èn Kautzsch èn onze nieuwe vertaling heeft. De vertaling „de gouden kalveren" moest, m. i., voorgoed door „de gouden stieren" vervangen worden. De vergelijking van Jahwe's liefde voor zijn volk met het zoeken van den man in de paradijsgeschiedenis naar de uit hem genomen rib (S. 127) lijkt mij gekunsteld en onwaardig. En dan zullen, hoop ik, niet vele beoefenaars der geschiedenis van den godsdienst het met B. eens zijn, wanneer hij, aan het eind van zijn eerste lezing, de voortreffelijkheid van Israëls godsdienst, ja zijn ethisch karakter, hieruit verklaart dat hij een „Wahlreligion" en geen „Naturreligion" is. Vooreerst deugt die tegenstelling tusschen een gekozen godsdienst met een natuurlijken godsdienst niet. Maar dan, zal een menschengroep die opzettelijk, volgens eene wilsdaad, besluit een vreemden godsdienst aan te nemen — zooals Israël volgens B. heeft gedaan door van de Kenieten het Jahwisme over te nemen — meer kans hebben het ver te brengen dan een groep die zijne godsdienstige denkbeelden en gebruiken van haar vaderen erfde? Wat hebben wij dan nog veel te wachten van de IJslanders, die immers op eene volksvergadering bij meerderheid van stemmen het Christendom hebben aangenomen?

Te gelijk met zijne voorlezingen gaf prof. BUDDE uit: *Die sogenannten Ebed-Jahwe Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwe's in Jes.* 40—55. (Giessen, Ricker. 1900. 41 blz. Prijs 1.50 M.). In het Engelsch is deze verhandeling verschenen in het „Journal of Theology", dat te Chicago verschijnt. Budde noemt zijn werk „ein Minoritätsvotum", omdat hij opkomt tegen de opvatting dat de „Ebed-Jahwe" één persoon zou aanduiden — die hij meent dat thans door de meeste uitleggers gehuldigd wordt. Zelf erkent hij echter in de voorrede dat de actiën van de collectieve opvatting in den laatsten tijd weer gerezen zijn. Hoe dit zij, hij pleit met nadruk voor de collectieve opvatting van den Ebed-Jahwe. Mij dunkt met het volste recht. Tevens komt hij op tegen de meening dat de Ebed-Jahwe-stukken van een anderen schrijver zouden zijn dan het

Digitized by Google

overige van Jez. 40—55. Uit den aard der zaak staat hij hier niet zoo sterk als in het andere deel van zijn betoog. Immers, daar wij aan een profeet geen strenge eischen mogen stellen van samenhang en eenheid, maar tegenstrijdigheden die uit wisseling van stemming voortkomen nog niet wijzen op verschil van auteur, zoo is 't onmogelijk uit te maken, of eenige stukken eens afzonderlijk bestaan hebben en, hetzij ze van hemzelven of van een geestverwant zijn, in het oorspronkelijk werk zijn ingelascht. Mij komt het voor dat B. te recht voor de eenheid pleit. Men leze zijn duidelijk en nauwkeurig betoog; zonder vrucht zal men het zeker niet doen.

Zur Theologie des Alten Testaments, von D. Rud. Kittel (Leipzig, Hinrichs. 1899. 31 blz. Prijs 0.70 M.), behelst twee stukken, getiteld: *Das Alte Testament und die heutige Theologie* en *Jesaja* 53 *und der leidende Messias im A. T.* Het eerste is eene toespraak bij de opening zijner colleges over het O. T. in het wintersemester 1898/1899 te Leipzig. K. strijdt hier voor de zuiver wetenschappelijke behandeling van het O. T., en stelt te recht dat volkomen onpartijdigheid van den onderzoeker onbestaanbaar is: wij hebben altijd eenige denkbeelden over godsdienst die onwillekeurig invloed hebben op ons oordeel. Voor K. is het ware standpunt: het geloof in J. C., gestorven voor onze zonden en opgewekt voor onze rechtvaardiging. Dat die overtuiging zijn oog nu en dan benevelt leert m. i. het tweede stuk, de rede waarmede hij het professoraat in de theologie aan de Universiteit te Leipzig aanvaardde. Hoeveel waars hierin ook is, K. gaat uit van een supranaturalistisch openbaringsbegrip, dat hem de Messiaansche verwachtingen onder Israël verkeerd doet zien. Ten voorbeelde dit. Bl. 25 lezen wij: „De werkelijke staat van zaken is deze. Dat de Messias komen zou wist men". Dit is onjuist; „men" „wist" daarvan niets. Vele theologen, afgaande op een half dozijn uitspraken van profeten, en onderstellende dat alle vromen die woorden kenden en beaamden, meenen dat eene verwachting dat een telg uit Davids huis Israël redden en de heileeuw brengen zou algemeen was onder Israël. Maar het aantal Kanonieke boeken waarin daarvan gezwegen wordt is veel grooter dan die waarin er iets van te vinden is. En het-

Digitized by Google

zelfde geldt van de apokriefe en pseudepigrafische boeken. De verwachting dat *God* zijn volk zou redden is die van alle Joodsche geloovigen; dat een „Messias" het zou doen is zeldzaam.

Opnieuw heeft Prof. H. L. STRACK in de „Porta linguarum orientalium" zijne *Hebräische Grammatik mit Übungsbuch* laten verschijnen (Siebente Aufl. Berlin, Reuther u. Reichard. 1899. XVI + 150 + 120 blz.). Dat zij, zooals de titel zegt, „zorgvuldig verbeterd en vermeerderd" is spreekt vanzelf voor ieder die den schrijver uit zijne werken kent. Of zijne grammatica de voorkeur verdient boven andere beknopte, is eigenlijk alleen uit te maken door het gebruik, en mijn ambt brengt niet mee dat ik de leergierige jeugd het a b c van het Hebreeuwsch leer. Maar mij dunkt dat ik met vrijmoedigheid aan leeraren op gymnasia mag aanraden er een proef van te nemen: Strack's werk is beknopt, geeft de paradigmata duidelijk, heeft voor elke § verwijzingen naar Gesenius-Kautzsch, zoodat hij het gebruik hiervan voorbereidt, schenkt een rijke chrestomatie — van leesoefeningen af tot stukken ongevocaliseerd Hebreeuwsch — met glossaria en toelichtingen. Een en ander maakt zijn werk zeer aanbevelenswaardig.

Die socialen Verhältnisse der Israeliten, von D. FRANTS BUHL (Berlin, Reuther u. Reichard. 1899. 130 blz. Prijs 2 M.), is, naar de schrijver zelf aankondigt, niet meer dan eene reeks schetsen, waarvan hij niet beweert dat zij de stof volledig behandelen. Hij meende dat eene eenvoudige uiteenzetting der besproken onderwerpen, bij de groote belangstelling die heden voor „sociale" vraagstukken gekoesterd wordt, niet van belang ontbloot was. In het twaalftal paragrafen waarin over de verhouding van rijken en armen, huwelijk enz. gehandeld wordt staat natuurlijk — de naam des schrijvers is reeds daarvoor borg — veel waars, ook het een en ander dat tot aanvulling van Nowacks en Benzingers werken kan dienen. Maar verder brengt het ons niet. Sommige stukken zijn zelfs al te schetsachtig behandeld, b. v. de oeconomische toestand onder de Seleuciden, de Hasmoneën en de Herodessen. Of wij over zulk een zwaar onderwerp, dat eene uitvoerige behandeling vereischt, een paar dozijn regels lezen, baat minder dan niets. Wie wer-

Digitized by Google

kelijk hen die in „sociale" vragen belangstellen wil verder brengen door zijne kennis van Israël moet eene grondige, goed samenhangende, uiteenzetting geven van dat deel der oude historie van dat volk; geen verzameling van losse schetsjes.

N. 23 van de „Schriften des Institutum Judaicum zu Berlin" is een in het Joodsche dialect geschreven boekje van HANANIAS BERLINER, getiteld: הפודה ומציל (Leipzig, J. C. Hinrichs. 1898. 122 blz. Prijs 1.50 M.). Het beschrijft, zooals de titel aangeeft, „het leven, de daden en de leeringen van Jezus Christus, gezegend zij zijn naam!" en wel in zeven hoofdstukken: Jezus' geboorte en jeugd; het volk tijdens zijn optreden; Jezus maakt zijn laatste toebereidselen; het verborgene jaar; het vriendelijke jaar; het vijandelijke jaar; het eind. Ik moet erkennen het slechts voor een klein deel gelezen te hebben, liever doorgeworsteld te zijn: platduitsch met ettelijke Hebreeuwsche woorden in Hebreeuwsche letters te lezen valt mij moeilijk. Het is in Bijbelgeloovigen geest geschreven en eindigt met de uitnoodiging aan de Joden om in Jezus, hun broeder, als den Messias te gelooven. Zou langs dien weg het Evangelie Israël herscheppen?

In *Het Christendom en de sociale kwestie*, door P. BRUINING (Haarlem, H. D. Tjeenk Willink en Zoon 1899. 68 blz. Prijs 0.75), betoogt de schrijver dat het Christendom, hetwelk de oneindige waarde van elken mensch handhaaft, dringt om het arbeidersvraagstuk ernstig onder de oogen te zien. De ongelijke verdeeling der stoffelijke goederen moge onvermijdelijk en zelfs heilzaam zijn, er moeten doortastende maatregelen genomen worden om zooveel mogelijk aan alle menschen loon naar verdienste en zóo een menschwaardig bestaan te verschaffen. Een krachtig middel hiertoe is een verbeterd erfrecht. De brochure is versierd met „een woord ter inleiding" van Prof. M. W. F. Treub, die, hoewel hij de godsdienstige levensbeschouwing des schrijvers afwijst, in de hoofdzaak — de invoering van een Staatserfrecht — het met hem eens is. Niet ten onrechte vindt hij de brochure vooral merkwaardig omdat, terwijl de kerkgenootschappen in den regel zich omtrent dergelijke vragen niet gelegen laten liggen, hier een predikant der N. H. Kerk, in naam van het Christendom pleit voor hervorming ten deze.

Digitized by Google

De brochure is kalm en ernstig van toon en bepleit de zaak met warmte. Zij is zeer geschikt om nadenken over het belangrijke onderwerp op te wekken, en in het algemeen de overtuiging te doen doordringen dat de Kerken en hare leden zich niet mogen houden buiten zulke maatschappelijke vraagstukken.

Eéne opmerking, over het gebruik van het woord „Christelijk". Lezende hoe Prof. Treub eerbied betuigt voor „de moraal van het Christendom", dacht ik: indien hij die „moraal" goed kende, zou zijn eerbied waarschijnlijk minder groot, zouden zijne bedenkingen er tegen zeker sterk zijn; maar Bruining werkt het vooroordeel in de hand dat „Christelijke" moraal ongeveer is wat een zedelijk vrij ontwikkeld burger van onzen tijd voor goed houdt. En zij is toch veel verhevener! Uit Christelijk oogpunt, heet het bl. 24, verkeeren wij tegenwoordig in averechtsche omstandigheden. Op die hoogte behoeft men waarlijk niet te staan om dit te erkennen. Trouwens ernstige Israëlieten en „Heidenen" hebben lang vóor Chr. gezien dat de verdeeling der aardsche goederen niet deugde. „Dat overmatig beloonen van bewezen diensten op Christelijk standpunt niet kan worden gebillijkt noch gewenscht, behoeft nauwelijks betoog" (bl. 28). Neen, iets overmatigs wordt reeds op heel wat lager standpunt afgekeurd. Het Christendom wil, volgens bl. 32, dat de mensch voor zijne nabestaanden, maar tevens voor anderen zal arbeiden. Rijke doenieten hebben uit Christelijk oogpunt slechts een schijn van grootheid (bl. 41 v.). Zou het niet beter zijn het woord „Christelijk" te bewaren voor verhevener, meer betwistbare, beschouwingen?

Pro Sancto. Studiën en reden, door P. Feenstra Jr. (Haarlem, H. D. Tjeenk Willink & Zoon. 1899. 316 blz. Prijs *f* 2.90; geb. *f* 3.25). Wij krijgen hier eene verzameling van zeer onderscheiden gehalte; bij welker lezing wij soms vragen, waarom de schrijver dit laat herdrukken in plaats van het uit te werken. Zoo verontschuldigt hij bl. 199 zijne onvolledigheid door gebrek aan tijd; maar 't stuk is de inleiding tot eene samenspreking op de vergadering der modernen van 1895; waarom dit niet uitgewerkt? Doch van wat wij ontvangen is een en ander zeer lezenswaard; o. a. de verhandeling over Carlyle, bl. 7—76. De

Digitized by Google

schrijver strijdt in meer dan één stuk voor het recht der mystiek in het godsdienstig leven; b. v. in het stuk over „Novalis als dichter der onsterfelijkheid", en hij zegt er kostelijke dingen over. Het is moeilijk nauwkeurig te bepalen, wanneer mystiek gezond, wanneer zij ongezond is. Feenstra prijst die van Novalis zeer, en tracht een paar bedenkingen weg te nemen. Eene noemt hij niet, en zij is m. i. zeer groot. Novalis verheerlijkt in de hier aangehaalde gedichten het verleden des menschdoms: oudtijds is alles volgens hem schooner geweest, het voorgeslacht was vromer dan wij zijn. Dit is een oordeel over feiten, en dat oordeel is valsch; dus is de mystiek die daarop borduurt ongezond. Maar Feenstra is voor die opheming van den ouden tijd niet bevreesd; hij zelf slaakt, bl. 12, de verzuchting: „Helaas, hij is voorbij, die tijd des geloofs, en met dat geloof is uit het persoonlijk, maatschappelijk en staatkundig leven der menschen de goddelijke ziel, het eigenlijk *wezen* geweken!" en hij besluit het stuk over de fantaisie, op bl. 199, met een vers van Feuchtersleben, waarin op het verleden als op een verloren paradijs wordt teruggezien. Dat is m. i. in hooge mate onjuist; de geschiedenis leert zeer duidelijk het tegendeel. Geloof was vroeger evenmin aller deel als thans; er is tegenwoordig ten minste evenveel en even krachtig geloof als weleer, en het is vrij wat minder met bijgeloof gemengd dan oudtijds. Het paradijs ligt in geenen deele achter ons; het ligt vóór ons. Mogen de mystiek en de verbeelding zich vermeien in het te teekenen; de werkelijkheid zal schooner zijn dan wat de stoutste verbeelding schept. Eene verbeelding die de onwaarheid behoeft van een zalig verleden is niet gezond.

H. O.

Het laatst verschenen, zevende deel der nieuwe of derde uitgave van HERZOG's *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, berekend op 18 deelen à M. 10 (J. C. Hinrichs, Leipzig), begint met *Gottesdienst* en eindigt met *Hess*, Salomo. Hier was dus juist nog plaats voor een waardige herdenking van den stichter dezer nuttige verzameling, grootere en kleinere studien over personen en zaken, behoorende tot het gebied der Protestantsche godgeleerdheid, wijlen Johann Jakob Herzog, † 1882, door F. Sieffert. Trouwens ook anderen, wier leven vroeger nog niet kon worden beschreven, als Karl

Digitized by Google

Hase — ietwat minder gemeenzaam: Hase, Karl August von — † 1890; Hefele, Karl Joseph, gest. 1893; werden eerbiedig en dankbaar, door mannen als G. Krüger en Hegler, geplaatst in de lijst van hun tijd en bijgezet in dit terecht veel geraadpleegde mausoleum van sedert langer of korter beroemde voorgangers en meesters. Nieuwe instellingen, als de Heilsarmee, mochten mede niet onopgemerkt blijven. Zoo groeide en groeit de stof steeds aan. Nochtans weinig of geen sporen eener, in de gegeven omstandigheden overigens zeer wel aan te bevelen besnoeiing van artikelen zoo breed als dat van M. Lenz over Gustav Adolf; van A. Kuhnert over H. J. L. Heppe. Misschien zeggen sommigen in één adem: en dat van G. Heinrici over Hermeneutik. Maar daar hebben wij toch, naar ik meen, een ander geval, al moet worden erkend: wij komen ook hier wel wat veel op den weg van het handboek, dat liever afzonderlijk moest worden uitgegeven.

Nederlanders mogen zich ditmaal opzettelijk verblijden over artikelen, gewijd aan Groen van Prinsterer, aan de Groninger School, en aan Pontiaan van Hattem door S. D. van Veen; aan Geert Groote door L. Schulze; aan Hugo de Groot door H. C. Rogge; aan W. A. van Hengel door wijlen Chr. Sepp. Bij het „vermoeden", uitgesproken in *Haager Gesellschaft*, oorspronkelijk uit de pen van J. J. van Oosterzee, nu voor rekening komende van Dr. J. A. Gerth van Wijk, „dass die Nichtveröffentlichung von krönungswürdig geachteten Antworten in Beziehung steht mit dem, was über den theologischen Standpunkt der meist tonangebenden Führer bekannt war", S. 276: 27—29, zou eenige toelichting niet overbodig zijn geweest. Wat bedoelt de geachte schrijver? Heeft hij antwoorden onder de oogen gehad die *z. i.* bekroond hadden moeten worden en toch niet in de Werken des Genootschaps zijn opgenomen? Maar dat zegt hij niet en zou trouwens weinig beteekenen, als de stem van één niet-lid, tegenover minstens vier van de zeven leden die het Bestuur uitmaken. Meent hij wellicht dat dit Bestuur soms Antwoorden der bekrooning waardig acht en ze toch niet laat drukken? Dat staat er, wel beschouwd, maar komt niet voor. Een bekroonde verhandeling wordt altijd uitgegeven.

Ach dat verdacht maken! Het doet vaak spreken van dingen

Digitized by Google

zoo onnoozel als de „Krisis, deren Ende noch bei weitem nicht zu berechnen ist", waarin het Genootschap zou verkeeren, volgens denzelfden schrijver, 276 : 51, niettegenstaande zijn leden daarvan niets bespeuren. — Een school van J. C. F. Baur, S. 275 : 35 vermeld, is niet bekend.

De kerkgeschiedenis heeft wederom het leeuwendeel, ditmaal vooral die der Pausen. Zestien Gregorii gaan S. 78—133 voorbij het oog van den lezer, en S. 301—315 zes Adriani.

Wie inlichtingen verlangt omtrent Hebreeuwsche oudheden kan die krijgen in zake Handel en Handwerken, het Huis en zijn inrichting, de taal enz.

Voor beoefenaars der Oudchristelijke letterkunde: goede opmerkingen over de beteekenis van Golgotha = schedel, in verband met Oudjoodsche legenden over het graf van Adam; een artikel van Joh. Weiss over Griekenland in den apostolischen tijd; van G. Uhlhorn over Hermas; van Th. Zahn over den brief aan de Hebreën. Het laatste zelfs ten slotte vermakelijk, waar men den geleerden vorscher beklemd ziet tusschen twee oude overleveringen, wijzende op Barnabas en op Paulus als schrijver, waarvan hij noch de eene noch de andere kan aanvaarden, waarom hij zich ten einde raad in de armen werpt ..... van Apollos.

Hoe wij zouden wenschen dat alle artikelen uit Herzog [1] en [2], voor zoover noodig, waren omgewerkt? Als o. a. *Hellenisten* door Fr. Buhl, *Hellenistisches Griechisch* door A. Deissmann, zaakrijk, leerrijk, volkomen op de hoogte van dezen, onzen tijd.

De eerste verschijning der *Einführung in das Griechische Neue Testament von* EBERHARD NESTLE (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht) hebben wij in den jaargang 1898, bl. 216—8, met ingenomenheid begroet. Wij doen dat niet minder de binnen twee jaar noodzakelijk geworden en aangeboden *Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.* Vergroot is het aantal bladzijden, van 129 tot 288, en dat der proeven in lichtdruk, van 8 tot 10. Verhoogd ook de prijs, van M. 2.80 tot M. 4.40. Verbeterd doorloopend het een en ander, doch niet alles wat minder juist was gezegd; zelfs niet voorzoover derden daarop de aandacht hadden gevestigd. Verward bleef, om een

Digitized by Google

voorbeeld te noemen, ook na de aangebrachte wijziging, wat wij S. 21 over Tischendorf's VIII^a lezen: „An nicht weniger als 595 Stellen kehrte Tischendorf in derselben zum Text der Ausgabe von 1849 zurück, den er in seiner VII von 1859 an 1296 verlassen hatte". Het laatste is juist, het eerste niet. Het cijfer „595", ontleend aan Scrivener, heeft dáár geen betrekking op plaatsen waar Tischendorf in zijn VIII^a zou zijn teruggekeerd naar zijn uitgave van 1849, maar dient om aan te geven hoe dikwerf hij van de genoemde 1296 keeren in 1859, d. w. z. bij de samenstelling van de VII^a, was teruggekeerd naar den receptus. — Geheel onveranderd bleef S. 31 de foutieve onderstelling, dat wij in het bezit zijn eener uitgebreide Christelijke letterkunde naast het N. T., opklimmende tot de tweede helft, in ieder geval tot het laatste kwartaal van de eerste eeuw(!), waar de schrijvers aanhalen *uit hun N. T.* — Desgelijks de verzekering, S. 75, dat Jezus *stellig* Oudtestamentisch Hebreeuwsch kon lezen; S. 88, dat Hieronymus in de later zoogenaamde Vulgata een *verbeterde vertaling* van het N. T. heeft gegeven; enz. — Bovendien is niet elke „verbetering" als zoodanig te aanvaarden. Bv. de toelichting, S. 29 gevoegd bij de mededeeling dat wij geen autographa van de geschriften des N. T.'s bezitten: „dies ist um so begreiflicher, als ein grosser Teil der Schriften des N. Ts, die Briefe, Gelegenheitsschriften sind, die anfangs gar nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren, andere wenigstens nur für eine beschränkte Oeffentlichkeit". Een opmerking die, gelijk andere van dien aard, waarschijnlijk haar grond heeft in des schrijvers onbekendheid met de nieuwere kritiek van Oudchristelijke „brieven".

Evenmin kunnen wij vrede hebben met een vermelding van Gebhardt's boeken, na die van Tischendorf en Gregory, S. 21, terwijl zijn werkzaamheid eerst S. 24 wordt herdacht. De onjuiste plaatsing staat in nauw verband met wat in zoo menig opzicht de nieuwe uitgave van de oude onderscheidt en, helaas, ontsiert. Het aangenaam geschreven leesboek is een magazijn geworden, waarin men wel van alles en nog wat, ter zake dienende, kan vinden; maar dat men niet meer in zijn geheel tot zijn leering kan doorlezen. Een menigte aanteekeningen is doorloopend onder en tusschen den tekst gevoegd, in plaats dat

Digitized by Google

haar inhoud werd opgenomen in den tekst en deze derhalve, voorzoover noodig, omgewerkt. Voor het grootste gedeelte geldt van die aanteekeningen: hoe kostelijk ook op zichzelf, zij bederven het boek. Met name in hoofdstuk I en II, handelende over de geschiedenis van den gedrukten tekst sedert 1514, en over de bouwstoffen der Nieuwtestamentische tekstkritiek. Het derde en laatste hoofdstuk, „Theorie und Praxis der neutestamentlichen Textkritik", is ten deele geheel omgewerkt, ten deele alleen aanmerkelijk uitgebreid. Omgewerkt tot een verhandeling van 85 bladzijden zijn de weinige in de eerste uitgave gewijd aan een bespreking der „Theorie". De voormalige 33, aan de „Praxis" gegeven, zijn, door toevoeging van een nieuwe reeks voorbeelden, 58 geworden. Die voorbeelden zijn evenwel allerminst een bloemlezing van moeilijke plaatsen, uitsluitend tekstkritisch behandeld, om eens goed te laten zien hoe een dergelijke arbeid behoort te worden verricht, maar naast en behalve dat: een bont allerlei uit den geleerden schat van Nestle's aanteekeningen betreffende Nieuwtestamentische teksten, onder een doorloopend hoogst eenzijdig waardeeren van de onderzoekingen van Zahn. Reeds bij de nieuwe bespreking der „Theorie" was diens invloed merkbaar, niet altoos in uitsluitend gunstigen zin. Zoowel ten aanzien van vele bijzonderheden, behoorende tot het S. 145—184 ingelaschte overzicht van de geschiedenis van den tekst dat, in het voorbijgaan gezegd, liever een plaats had moeten vinden in het eerste hoofdstuk, mits samengesmolten met de aldaar gegeven „geschiedenis van den gedrukten tekst sedert 1514" tot een geschiedenis van den tekst en zijn beoordeeling, als met het oog op wat hier hoofdzaak mocht heeten: het aanwijzen van den rechten weg dien men behoort in te slaan ter vaststelling van den tekst. S. 192 verklaart Nestle zelf, wel een weinig in de war te zijn gebracht. „Nur freilich", zegt hij, „dass ich jetzt weniger als je in der Lage bin positive Vorschläge zu machen, auf welchem Wege das Ziel der nt.lichen Textkritik zu erreichen ist". Een gek geval voor iemand die anderen zal voorthelpen. Aan den eenen kant is Nestle overtuigd dat „principlos" is het „eklektisch" bedrijf van Tischendorf, Westcott-Hort en anderen die zich houden nu eens aan dit, dan eens aan dat handschrift, van daag aan deze en morgen aan die groep getuigen. Eén

Digitized by Google

handschrift zou men moeten volgen, al behoefde dat niet hetzelfde te zijn voor alle boeken van het N. T. Maar dan verontrust hem, aan de andere zijde, de gedachte „dass man einem Zeugen oder einer Gruppe von Zeugen durch Dick und Dünn folgt, was eigentlich das einzig consequente wäre, scheint nicht anzugehen", S. 192.

Alsof het noodig ware, door dik en dun te gaan met den getuige, wiens werk men bij de kritiek ten grondslag wenscht te leggen van den te verrichten arbeid, de vaststelling van den tekst. Alsof men niet kon en moest beginnen met de groote schoonmaak, de zuivering van het uitverkoren handschrift van alle onmiddellijk in het oog springende fouten, om daarna, zoo zorgvuldig mogelijk, het onderzoek voort te zetten, terwijl men voortdurend hoort en wederhoort alle andere, ten dienste staande getuigen.

Volgens welke regels?

Die zijn er niet, zegt Nestle S. 124. „Eine Theorie der nt.lichen Textkritik giebt es im Grund genommen nicht", en hij geeft er zes, S. 203. Dat deze dan ook geen regels zijn, zoomin als die van anderen, S. 202 aangestipt, spreekt van zelf. Intusschen bevatten zij goede wenken, waaraan men, bij gelegenheid, wel zal doen te denken.

Zoo geeft de geheele Einführung, ook in haar nieuwen, meer omvangrijken vorm, zeer veel der kennismaking overwaardig, maar zij is nog niet geworden een behoorlijk afgewerkte handleiding ten gebruike met het oog op de tekstkritiek des N. Ts.

De uitgave der *Texts and Studies* onder leiding van J. Armitage Robinson wordt door de University Press te Cambridge geregeld voortgezet. Als vijfde deel ontvingen wij achtereenvolgens vijf stukken, van uiteenloopenden omvang en kwalijk te vergelijken waarde. Naar gelang van ieders bijzondere studien, schijnt allicht het een belangrijker dan het andere. 't Zijn alle kostelijke bijdragen tot de streng wetenschappelijke beoefening der Oudchristelijke letterkunde, dat woord genomen in vrij ruimen zin.

V: 1 is een vervolg van de, als II: 3 verschenen, 1893: 649—651 aangekondigde reeks, meest onuitgegeven apokriefe boeken en gedeelten van boeken. Het heet *Apocrypha anecdota*

Digitized by Google

II. By M. R. James (1897. P. CII + 174. Sh. 7, d. 6). Het maakt ons bekend met een destijds nog niet in druk verschenen fragment uit de Handelingen van Johannes door Leucius; Handelingen van Thomas, in een vergelijkender wijs nieuwen vorm; drie brieven, één van Pilatus aan Herodes, één van Herodes aan Pilatus en één van Tiberius aan Pilatus; een derde Openbaring van Baruch; en het Testament van Job. Alle in een oordeelkundig vastgestelden Griekschen tekst. Naast dien van Leucius staat een Engelsche vertaling. Achter dien der Thomas' Acten een Engelsche overzetting der Ethiopische vertaling van dat werk, door wijlen S. C. Malan. Achter de Grieksche brieven van Pilatus en Herodes W. Wright's vertolking van de Syrische vertaling dier stukken. De Griekssche Baruch wordt gevolgd door een overzetting in het Engelsch van den Slavischen tekst dier Openbaring, door W. R. Morfill. Die bijgevoegde vertalingen van vertalingen hebben, om haar veelszins afwijkenden vorm, een niet geringe waarde voor de vaststelling van den oorspronkelijken tekst. Hoeveel zorg daaraan ook zij besteed, de geleerde uitgever zal zelf niet beweren, in alles het juiste te hebben getroffen. Om een voorbeeld te noemen: behoort „Mattheus" werkelijk te huis in den hier aangeboden vorm der Handelingen van Thomas, of dankt hij zijn ontstaan aan een afschrijver, die rekening hield met zijn voorkomen in een anderen vorm van dit boek?

Vergeleken met den door Bonnet bezorgden, moge de onze jonger zijn en zelfs een vertaling uit het Koptisch, gelijk James vermoedt, de vorm verdient de aandacht van wie vragen naar den inhoud van het oorspronkelijke werk. En ook op zichzelf, als proeve dezer eigenaardige literatuur. Mij trof wederom bijzonder in het verhaal van des apostels werkzaamheid en lotgevallen in Indie de karakteristiek, onwillekeurig gegeven van den arbeid dier „eerste" predikers van het Christendom, dat zij niet zoozeer „Christus" of het „Evangelie", dan wel, of onder dien naam, een nieuwe Theologie aan de volken brachten, de erkenning van den eenig waren God, tegenover Wiens macht die der afgoden in het niet zinkt, en die aan zijn belijders zedelijke levenseischen stelt.

Het fragment uit de Handelingen van Johannes is vooral merkwaardig als proeve van sterk uitgewerkt docetisme, in

Digitized by Google

verband met Jezus' lijden en sterven. Hoe James daarbij kan denken aan het Petrusevangelie, vat ik niet. Het dáár gezochte docetisme is niets, vergeleken bij het hier gehuldigde.

De brieven van en aan Pilatus zijn lauwerkransen, gevlochten om het hoofd van den onschuldig ter dood veroordeelden (half-) god Jezus. De Openbaring van Baruch, hem geschonken bij zijn omgang door de hemelen, een andere dan de van elders bekende, hoewel daarmede waarschijnlijk verwant. Voor de studie dezer boeken is hier wederom heel wat samengebracht.

Het belangrijkste stuk uit dezen bundel schijnt mij het laatste, het Testament van Job, wel niet voor de eerste maal gedrukt, maar weinig in het oog gevat, althans zelden besproken en nu gegeven in een gezuiverden tekst, naar een vroeger voor dit doel niet gebruikt handschrift. Het draagt in den voorgelegden vorm een onmiskenbaar Christelijk karakter, hoewel de naam Jezus, Christus, of eenig ander onomstootelijk bewijs van bekendheid met het Evangelie er niet in voorkomt. Aan een interpolatie van „het Christelijke", meent James, m. i. terecht, kan niet worden gedacht. Ook niet, zegt hij verder, aan een oorspronkelijk Christelijk geschrift. Een geboren Jood, die het Christendom had aangenomen, zal een oorspronkelijk Hebreeuwsche bewerking van het boek Job, niet vertaald, maar in een vrij gekozen Griekschen vorm omgezet en daarbij gebruik gemaakt hebben van een aantal, hem bijliggende, Nieuwtestamentische woorden en uitdrukkingen. Voor zoover een eerste kennismaking mij deed oordeelen, zou ik liever spreken van een gekerstenden Job. Als heiden ontvangt hij van een engel het zegel (des doops?), komt tot de kennis van den eenig waren God, munt uit door barmhartigheid en ondergaat overigens zijn welbekende lotgevallen. Er is veel raadselachtigs in dit boek, ook na de verdienstelijke studie van James. Veel ook waarop hij, overeenkomstig zijn plan van bewerking, de aandacht niet kon vestigen. B. v. dat Job, een zoon van Ezau, zijn kinderen meent te mogen aanspreken als het uitverkoren geslacht uit den zade Jakobs, den vader hunner moeder, Dina, *ἐξ ἧς ἐγέννησα ὑμᾶς*.

Ten slotte: eenige aanteekeningen bij de eerste reeks dezer Apocrypha anecdota, p. 138—143; iets over het gebruik, door Leucius in zijn Handelingen van Johannes gemaakt van het

Digitized by Google

vierde Evangelie, p. 144—154; een en ander over kortelings verschenen, doch nog weinig opgemerkte apokriefe geschriften, 154—168; en een doelmatige Index rerum op het geheele werk.

V : 2 heet *Clement of Alexandria: Quis dives salvetur* || *re-edited together with an introduction of the MSS. of Clemens works* || *by* P. MORDAUNT BARNARD *M. A.* (1897. P. XXX + 66. Sh. 3). De nieuwe uitgave van het genoemde werk rust op de vergelijking van een handschrift uit de 11e eeuw, bewaard in Spanje op het Escurial, dat gebleken is het oorspronkelijke te zijn van het tot heden alleen gevolgde Vatikaansche uit de 16e eeuw. Dat laatste is bovendien, wat hoog noodig was, opnieuw vergeleken. Barnard heeft mede nauwkeurig rekening gehouden met afwijkende lezingen, voorkomende in bewaard gebleven fragmenten van den tekst, en met gissingen tot tekstherstel, afkomstig van verschillende geleerden. In zijn inleiding stelt hij den lezer tevens op de hoogte van den stand der tegenwoordige kennis van getuigen voor Clemen's overige geschriften, ten einde op den daarmede gelegden stevigen grondslag in V : 5 te kunnen spreken over den vorm waarin Clemens bijbelteksten in zijn werken heeft opgenomen.

Dat later verschenen stuk, *The Biblical text of Clemens of Alexandria in the four Gospels and the Acts of the Apostles* || *collected and edited by* P. MORDAUNT BARNARD *M. A.* || *with an Introduction by* F. C. BURKITT *M. A.* (1899. P. XIX + 64. Sh. 4) komt geheel ten goede aan de kritiek van den tekst onzer Nieuwtestamentische Evangelien en Handelingen. Barnard geeft een, naar wij mogen aannemen, volledige verzameling van alle teksten uit dat vijftal bijbelboeken, zooals zij voorkomen bij Clemens naar de beste getuigen van diens bewaard gebleven werken. De afwijkende lezingen zijn in aanteekeningen herdacht. Wat om verschillende redenen de bijzondere aandacht verdient in de verzamelde teksten, is op in het oog vallende wijze gedrukt, onderstreept, of door een ander bijgevoegd teeken aangeduid. Ieder kan nu gemakkelijk overzien wat Clemens van Alexandrie tegen het einde der tweede eeuw op de door hem ter sprake gebrachte plaatsen uit de Evv. en Hand. las. Altijd — wij mogen dit niet vergeten, al schenken wij ons volle vertrouwen aan Barnard en wie hij op zijn beurt, met het oog op den tekst van fragmenten, meende te mogen volgen —

Digitized by Google

voor zoover men nu nog in staat is den tekst van Clemens' geschriften in den oorspronkelijken vorm te herstellen met behulp van de bewaard gebleven handschriften, waarvan nochtans geen ouder is dan de 10e eeuw.

Hoe belangrijk in ieder geval deze met zorg oordeelkundig bijeengebrachte verzameling is, laat Burkitt den lezer gevoelen in zijn, ter inleiding, bijgevoegde studie. Niet alleen door de herinnering, dat de veel geroemde Sinaiticus en Vaticanus minstens twee eeuwen jonger zijn dan onze Clemens. Maar vooral door te wijzen op het belangrijke feit dat Clemens niet, gelijk men zou verwachten, bij verschil van lezing, overeenstemt met ℵ en B, maar met den zoogenaamden Westerschen tekst, vertegenwoordigd door D en verwanten, inzonderheid de Oudlatijnsche en Oudsyrische vertalingen. De actien van dien Westerschen tekst zijn door dit onderzoek wederom, gelijk zoo veelvuldig in den laatsten tijd om andere redenen, aanmerkelijk gerezen en die der „oudste" en „beste" uncialen, met ℵ en B aan het hoofd, in gelijke mate gedaald.

Of was daarvoor misschien juist in V : 4 een voegzaam tegenwicht gegeven? Wie vluchtig kennis neemt van de zorg en vlijt, aldaar ten koste gelegd aan de uitgave en bespreking van een unciaal handschrift dat behoort tot de bedoelde oudste en beste, zou er een oogenblik aan kunnen denken. Maar niet wie ernstig zich bezig houdt met den *Codex Purpureus Petropolitanus* || *The text of codex N of the Gospels edited with an Introduction and an Appendix* || *by* H. S. Cronin *M. A. Dean of Trinity Hall Cambridge* (1899. P. LXIV + 108. Sh. 5). Hier geldt geen ander belang dan het bevorderen eener juiste kennis van den prachtigen codex, oorspronkelijk bestaande uit 466 bladen purperkleurig, bijzonder fijn perkament, waarop met zilveren, nu en dan: bij afkortingen en bij het vermelden van heilige namen, met gouden letters, de vier Evangelien zijn geschreven, keurig net; op iedere bladzijde twee kolommen van 16 regels, groot 10 à 12 letters; wat betreft de woorden: doorloopend schrift, met een hoofdletter en gemeenlijk, voorzoover de ruimte het gedoogt, een kleine afscheiding ter aanduiding dat een nieuwe zin begint. Bovendien, hoewel spaarzaam, nu en dan een enkel leesteeken. Het kunstwerk schijnt afkomstig uit Konstantinopel. Men heeft afwisselend gesproken

Digitized by Google

van een gewrocht der 4e, 5e, 7e, 8e eeuw. Tischendorf bleef staan bij de 6e. Cronin bij het eerste vierde deel der 7e, met neiging om terug te gaan tot de 6e. Ik zie geen reden om ons daarbij voorshands niet rustig neer te leggen.

Het kostbare boek, eenmaal wellicht het eigendom van dezen of genen Nabob, tenzij besteld als geschenk, tot versiering eener Kerk, kwam naar het schijnt in de 12e eeuw in het gedrang van Turken en kruisvaarders. Het vond rust te Efeze of elders in Klein-Azie, doch niet zonder zwaar te hebben geleden, hetzij dan door den tand des tijds, of door de vermoeienissen van de reis. De bladen raakten los en voor een deel eerlang verspreid. Zes kwamen er te Rome, vier te Londen, twee te Weenen; zij zijn daar minstens sedert 1594, 1631, 1670. Drie-en-dertig werden er in 1864 op Patmos gevonden en eindelijk, in 1896, niet minder dan 182 te Sarumsahly, een dorp bij Caesarea in Kappadocie. De laatste — niet in de juiste volgorde! — in een groen fluweelen band met zilveren versiering. Dat boek, betaald met duizend Turksche ponden, bevindt zich thans te Petersburg. 't Is goed en billijk, met het oog daarop, voortaan te spreken van N Petropolitanus, en niet dien naam te voegen als vijfden bij de vier, ter aanduiding van verspreide bladen van hetzelfde handschrift in gebruik.

Cronin heeft uit dit algemeene oogpunt de 182 laatst gevonden en de 45 langer bekende bladen, eigenlijk den geheelen codex waartoe zij behooren, voor zoover dit mogelijk was, besproken en uitgegeven. Zijn werk verdient allen lof, zoowel de beschrijving, de geschiedenis, de beoordeeling, de waardeering, als de uitgave van het handschrift. Omzichtig gesteld en in doorslag juist zijn de slotsommen waartoe hij komt. Dit kunstgewrocht geen schat van groote waarde voor de kritiek van den tekst der Evangelien, maar voor de geschiedenis van die kritiek van geen gering belang; een tweelingbroeder, waarop reeds was gewezen door von Gebhardt, doch wat toen niet tot volkomen zekerheid kon worden gebracht, van den in 1879 ontdekten codex Purpureus Rossanensis (Σ) en misschien ook verwant aan den sedert 1868 bekend geworden codex Purpureus Beratinus (Φ).

Niemand zou voor onzen purperen Petropolitanus een uitgave in lichtdruk of in uncialen vorderen. Wij kunnen te-

Digitized by Google

vreden zijn met den aangeboden tekst in klein schrift en mogen inzonderheid onzen dank betuigen voor de bijgevoegde afwijkingen in Σ. Jammer alleen, met het oog op een en ander, dat geen facsimile als proeve van het oorspronkelijke werd gegeven. Niet ieder heeft de gelegenheit daarvoor *Die Wiener Genesis herausgegeben von Wilhelm Ritter von Hartel und Franz Wickhoff* 1895 op te slaan, al heeft Cronin bij herhaling p. X, XXIII, XXXIX, de beleefdheid het tegendeel te onderstellen.

Te midden dier tekstkritische studien biedt V : 3 een dichterlijke versnapering: *The Hymn of the soul contained in the Syriac Acts of St. Thomas || re-edited with an English translation || by* A. A. Bevan. Een herdruk van den Syrischen tekst, met een Engelsche vertaling, inleiding en aanteekening, van het meermalen in druk gegeven en besproken lied, dat voorkomt in de Syrische, niet in de Grieksche Handelingen van Thomas, als gevloeid van zijn heilige lippen, toen hij zuchtte in den Indischen kerker. Met die omstandigheden houdt het gedicht geen verband. Het staat geheel op zichzelf en mag worden beschouwd als een proeve van geloof aan de onsterfelijkheid, uit de school van Bardesanes, 154—222, zoo niet van dezen gnostischen leeraar in eigen persoon. Wij hooren hier, gelijk Nöldeke den inhoud omschreef, het dichterlijk verhaal eener ziel die uit haar hemelsch tehuis naar de aarde gezonden, haar afkomst en zending vergat, totdat zij door een openbaring uit den hooge ontwaakte. Toen volbracht zij de haar opgedragen taak en keerde terug naar de hoogere gewesten, waar zij wederom werd bekleed met den ouden hemelschen tooi en kwam in de onmiddellijke nabijheid der hoogste Machten.

Dr. Bevan, van Trinity College, bedoelt met zijn nieuwe uitgave, ofschoon zij rust op een herhaalde vergelijking van het eenige handschrift, anni 936, waarnaar zijn leermeester Wright in 1871 den tekst had gegeven, niet anders dan nogmaals de aandacht van theologen te vestigen op „dit meesterstuk van godsdienstige poezie" en er tegelijker tijd eenig nieuw licht over te verspreiden.

W. C. v. M.

Digitized by Google

VARIA.

Den 11den Jan. ll. overleed te Londen, in den ouderdom van ruim 94 jaar, de ook ten onzent in menigen kring hooggeschatte wijsgeer-godgeleerde JAMES MARTINEAU. Hij was geboren den 21sten April 1805, een kweekeling van Manchester College, destijds gevestigd te York; eerst predikant, daarna, van 1840—1885, hoogleeraar aan genoemd College, tot 1853 te Manchester en sedert te Londen, vanwaar het in 1893 werd overgebracht naar Oxford. Martineau was aan zijn College belast met het onderwijs in de zielkundige en zedelijke wijsbegeerte en staatshuishoudkunde (Mental en Moral Philosophy and Political Economy); bovendien van 1869—1885, als Principal, met de leiding der inrichting. Een degelijk geleerde, een beminnelijk man. „The tender Martineau" noemde hem F. W. Newman; „The Sage of the Nineteenth Century" de begaafde Mrs. Frances Power Cobbe. Een zeldzaam vrome denker, die kalm en rusteloos zocht naar waarheid op het gebied van godsdienst en zedelijk leven; altoos bereid, zijn oudere opvattingen te wijzigen naar nieuw verworven inzichten. Het stilzwijgend erkende en bewonderde hoofd der Unitariers in Engeland, althans de laatste tientallen jaren. Zijn belangrijkste werken, *Types of Ethical Theory*, *Study of Religion*, *Seat of Authority in Religion*, zagen het licht toen hijzelf reeds den tachtigjarigen leeftijd achter den rug had. Zij waren de rijpe vrucht van jarenlang, met onverdroten ijver voortgezet onderzoek.

Na zijn overlijden brachten vrienden en vereerders, als om strijd, den ontslapene hun eerbiedige hulde, in dag- en weekbladen van verschillende richtingen; in toespraken, gedachtenisreden, en opzettelijk voor dit doel gehouden godsdienstige samenkomsten. De Inquirer deed daarvan, sedert 13 Jan. uit-

Digitized by Google

voerig verslag. Bovendien gaf zij den 20 Jan. een Special Number „*In Memoriam James Martineau* 1805—1900", met een fraai portret uit 1888 en een niet minder schoone afbeelding van zijn Statue in Manchester College, Oxford. De *Contemporary Review* van Februari geeft, met het oog op James Martineau: *Herinneringen* van Mrs. Cobbe, en *Persoonlijke indrukken* van Ph. H. Wicksteed.

Wij voegen onze hulde bij die onzer geestverwanten aan de andere zijde der Noordzee, en hopen eerlang in staat te zijn, een studie van bevoegde hand, gewijd aan het leven en werken van James Martineau, onzen lezers te kunnen aanbieden.

„Een woord op zijn pas", zegt de Hervorming, van de juist verschenen beantwoording der vraag: *Moet een rechtvaardige zaak 't winnen? Leerrede over Psalm XXXVII*: 9—15 *door* J°. DE VRIES (Haarlem, H. D. Tjeenk Willink & Zoon 1900). En wij stemmen in met die verklaring, in zoover het zijn nut kan hebben te wijzen op het ongerijmde en het ongeoorloofde voor den man van ervaring, voor den Christen, om ook maar een oogenblik te meenen, dat een rechtvaardige zaak het moet winnen zoodra wij, in onze kortzichtige wijsheid, van oordeel zijn dat de tijd daarvoor is aangebroken; laat staan ten dage dat wij, in zelfzuchtige verblinding, onze ongerechtigheid aanzien voor een openbaring van de gerechtigheid Gods.

Maar *geen* „woord op zijn pas", hoe waar en hoe schoon ook in menig opzicht, indien wij vragen, hoe het ijzer moet worden gesmeed als het heet is. M. a. w. hoe het godsvertrouwen der Boeren voor de gemeente moet worden besproken, nu het aller bewondering heeft gaande gemaakt. Wie zich met de Vries overtuigd houdt: „Er is een erfenis, er is een land, er is een toekomst voor wat uit God is", bl. 23, kan en mag niet, ondanks de beste bedoelingen, allerminst nu, aarzelend vragen: „Moet een rechtvaardige zaak 't winnen?" Hij spreke als Profeet, en niet als de Wijze in Israel's poorten.

Bibliotheca Theologica et Philosophica staat op den linnen band, *Théologie Philosophie* op den titel van een bijzonder lijvigen *Catalogue*, gelijk wij daar verder lezen, *de livres anciens et modernes aux prix marqués* verkrijgbaar bij de uitgevers

Digitized by Google

Burgersdijk & Niermans te Leiden (1900. P. 870. *f* 1). Wij vinden hier niet minder dan 19719 nommers, in alphabetische orde, sprekende van meer en minder belangrijke, gemakkelijk en moeilijk op te sporen werken, waaronder geheele reeksen en bescheiden overdrukken. Voorts de omschrijving van 1024 portretten van Nederlandsche of in Nederland geleefd hebbende theologen, te ontbieden in massa of, na 1 Maart, voor den achter elk nommer vermelden prijs. Eindelijk nog een beknopt systematisch overzicht en een naamregister, bestemd om het zoeken in dezen rijken schat, naar literatuur van een bepaalde soort, te vergemakkelijken.

Een zeldzaam schoone gelegenheid voor velen, om het lang vruchteloos gezochte machtig te worden of ook maar, in het algemeen, zijn bibliotheek te verrijken.

Onder de nuttige hulpmiddelen om zich op de hoogte te houden van de jongst verschenen literatuur op het gebied der Protestantsche godgeleerdheid, blijft een eerste plaats bekleeden *Theologischer Jahresbericht*, waarvan Band XVIII, enthaltend die Literatur des Jahres 1898, bij de firma C. A. Schwetschke und Sohn te Berlijn het licht heeft gezien. De redactie bleef in handen van de hoogleeraren H. Holtzmann en G. Krüger. Uit hun staf vielen weg de HH. Plöthner, Schott, Woltersdorf; terwijl toetraden Foerster, Funger, Preuschen.

Ongeveer een jaar geleden hebben wij de *Teekenen des tijds. Tweemaandelijksch Tijdschrift in vrijzinnig godsdienstigen geest, onder redactie van Dr. C. J. Niemeijer, G. J. Paré, A. Rutgers van der Loeff Azn.* (Leeuwarden, Meijer en Schaafsma. Per jaar *f* 3.50) met ingenomenheid begroet. De volgende afleveringen deden voor de eerste niet onder. Integendeel, zij bevestigden de hoop op klimmende degelijkheid. Wij ontvingen lezenswaardige bijdragen, zij het ook niet alle zoo belangrijk als die van Chavannes over de Psalmen en van v. Langeraad over bijbelvertaling in ons land. De Kroniek bleef aantrekkelijk. Onze beste wenschen voor den pas geopenden, tweeden jaargang.

W. C. v. M.

Digitized by Google

ROUW EN DOODENVEREERING IN ISRAËL [1]).

JOH. FREY. Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung.

II.

Tot de rouwgebruiken behoorde ook het vasten. Zoo lezen wij, dat de Jabesieten, na Saul en zijne zonen begraven te hebben, eene week lang vastten [2]); en dat David en zijn krijgsvolk vastten wegens Saul en Jonathan en al de in den strijd met de Filistijnen gevallen soldaten [3]). De genoemde vasten waren algemeen en nationaal; doch dat er ook huiselijk in de familie gevast werd wegens de gestorven leden, bewijzen eene opmerking van David's hovelingen na den dood van zijn kind [4]) en het bericht dat Judit, zoolang zij weduwe was, vastte ter wille van haar overleden man [5]).

Waarom vastte men bij sterfgevallen? „Door hen", zegt Frey [6]), „die de rouwgebruiken uit de doodenvereering afleiden, wordt het vasten bij die gelegenheid verklaard als een doen, dat niet Jahve, maar de dooden gold en ten doel had zich de duurzaamheid van hun gunst te verzekeren". Schwally, die het een en het ander beweerd had [7]), wordt op beide punten door hem terechtgewezen. Volgens Frey gold het vasten wegens dooden eigenlijk Jahve, en had het een andere bedoeling dan Schwally meent. Dit laatste ben ik met hem eens [8]). Ik geloof

1) Vervolg van blz. 97—128. 2) 1 Sam. 31 : 13. 3) 2 Sam. 1 : 12.
4) 2 Sam. 12 : 21. „Zoo lang het kind ziek was en nog leefde, hebt gij gevast en geweend; maar nu het gestorven is, zijt ge opgestaan en hebt gegeten". Dat was eene omkeering van den regel.
5) Judit 8 : 6. 6) S. 81.
7) Lb. n. d. T. 26. 8) Het eerste niet.

ANDOVER THEOL. SEM. LIBRARY. MAY 28 1900
Digitized by Google

ook, dat het vasten niet diende om de gunst der afgestorvenen te verwerven.

Schwally beroept zich voor zijne opvatting op de strekking van het vasten bij andere gelegenheden: bij nationale rampen en persoonlijk ongeluk, als de vijand een inval deed, als dierbaren ziek waren. Men poogde dan, beweert hij, door het zich opleggen van ontberingen het medelijden der godheid op te wekken. Iets dergelijks beoogde men ook bij de dooden. — Gunst najagen en medelijden wekken is echter niet precies hetzelfde. Doch dit daargelaten, Schwally heeft de quaestie niet principieel genoeg behandeld. Wil men den oorspronkelijken, eigenlijken zin van het vasten opsporen, dan moet men letten op alle omstandigheden waarin gevast werd. Want er waren nog andere dan de genoemde. Daniël en zijne vrienden worden geprezen, omdat zij, ten einde zich niet te verontreinigen, zich onthielden van de spijzen en den wijn aan de koninklijke tafel te Babel [1]). Judit wil niet van de onreine heidenspijs eten [2]), en Tobias verklaart: „toen wij gevangen naar Nineve gevoerd waren, aten al mijne broeders, die uit mijn geslacht waren, van de spijzen der heidenen, maar ik hield in mijne ziel vast om ze niet te eten [3]).

Zoo was er dus een vasten, dat de reinheid bevorderde. Spijs en drank konden onrein maken; en dat niet alleen in het heidensche land, maar ook in de gewone omgeving. Hoe licht zijn zə het door het een of ander toeval, dat men niet weet, b.v. als er aas op eten en drinken valt [4]), volgens de Joden zelfs als er water op valt [5]) of als het door aanraking met iets anders, dat onrein is, ook onrein wordt. Afgezien hiervan is elke spijs en drank, die niet gewijd is, profaan [6]) en dus bedenkelijk voor hem, die om de eene of andere reden, zij het ook tijdelijk, een zekeren graad van heiligheid bereiken wil.

Vandaar het verschijnsel, dat vóór Purim en Paschen gevast wordt; dat bij de Egyptenaren gevast werd vóór de offers [7]) en in de oude kerk vóór de wijding van priesters [8]); dat Mozes [9]),

1) Dan. 1 : 8. 2) Judit 12 : 2.
3) Tob. 1 : 10 v. 4) Vgl. Lev. 11 : 34.
5) Zie Rasji's Commentaar op den Pentateuch, ed. A. S. Onderwijzer Dl. III (ויקרא) p. 133 v.
6) Vgl. Hagg. 2 : 12. 7) Herod. 2, 40.
8) Hand 13 : 3; 14 : 23 9) Exod. 34 : 28; Dt. 9 : 9.

Digitized by Google

Daniël [1]), Cornelius [2]) vóór de hun geworden openbaringen en dat Christus vóór de aanvaarding van zijn ambt [3]) vastten. Men vastte vóór een critieken veldslag [4]) en vóór eene beslissende rechtspraak [5]), omdat krijg en recht beide heilig waren, ten gevolge waarvan ook zij die er aan deel namen heilig moesten zijn [6]).

Volgens de apocalyptici is het een noodzakelijke voorwaarde voor het ontstaan der exstase; zonder vasten kan niemand de goddelijke openbaring ontvangen, het hoogste en heerlijkste aanschouwen. „Als ge weer een week vast", leert IV Ezra tot twee maal toe [7]), „zult ge weer grooter dingen vernemen". Het vasten wijdt ook het gebed [8]); vandaar de vaak voorkomende combinatie *bidden en vasten*, en de leer dat de duivelen door bidden en vasten uitgaan [9]). Want vasten heiligt den mensch, daar het hem bevrijdt van de aardsche spijs en drank, die licht onrein en in elk geval profaan zijn.

Het heiligen is dus het punt van uitgang, het oorspronkelijk denkbeeld, dat bij vasten voorzit, niet het denkbeeld van zelfkwelling en zelfkastijding. Het עִנּוֹת נֶפֶשׁ (*de ziel kwellen*) en het daarvan afgeleide תַּעֲנִית (*kwelling*) zijn latere uitdrukkingen voor *vasten*, *vaste;* de oudere zijn צוֹם, צוֹם. Zooals meestal, heeft Rob. Smith volkomen juist gezien, toen hij schreef [10]): „the usage of religious fasting is commonly taken as a sign of sorrow, the worshippers being so distressed at the alienation of their god, that they cannot eat; but there are very strong reasons for believing that, in the strict oriental form in which total abstinence from meat and drink is prescribed, fasting is primarly nothing more than a preparation for the sacramental eating of holy flesh". En dit kan het

1) Dan. 9: 3, 21—23, 10: 3—5. 2) Hand. 10: 30 v.
3) Mt. 4: 2. 4) 1 Sam. 14: 24. 5) 1 Kon. 21: 9. 12.
6) Nowack Arch. 2, 270, meent dat het doel te Jizreël bij het rechtsgeding van Nabot „nicht klar" ist; Smend Altt. Rel. 125 dat er verband is tusschen het vasten, door Saul vóor den slag opgelegd, en dat te Jizreël; maar hij zegt niet, welk. Altt. Rel. 108 verzekert hij, dat de burgers van Jizreël vastten, omdat één hunner ondersteld wordt, God en den koning gevloekt te hebben. Maar de teksten zelve (1 Kon. 21: 9, 12) brengen het vasten in verband met de dagvaarding van Nabot, d. i. het begin der heilige rechtspraak.
7) 5: 13 en 6: 13. 8) Dan. 9: 3 v.
9) Mt. 17: 21. 10) Rel. of the Sem. 218.

Digitized by Google

alleen daardoor zijn, dat de onheilige, profane spijs, met welke de heilige onvereenigbaar is, eerst het lichaam verlaten moet hebben, voordat de heilige er in mag.

De meening dat droefheid de oorspronkelijke reden en het vermurwen der godheid door droevige allures doel is, laat dus tal van vasten onverklaard [1]), terwijl omgekeerd het denkbeeld, dat vasten rein en heilig maakt, zich zeer wel laat toepassen op gevallen als deze: dat men God vraagt om afwending van rampen [2]) of om hulp bij gewichtige ondernemingen [3]). Immers God is het lichtst en dichtst bij den mensch, als hij zich in den staat der reinheid bevindt. En de uitdrukking: een vaste heiligen, die Joël gebruikt [4]) en die stellig gebruikelijk was, bewijst dat men, ook bij vasten, in tijd van druk uitgeroepen, den eigenlijken zin er van niet vergeten was. Evenzeer schemert die door, als de tijdgenooten van een jongeren Jesaja meenen, dat vasten het aanbreken der messiaansche heerlijkheid bespoedigen zal [5]). Past men dit vasten op de dooden toe, dan is het: zich heiligen voor den dienst dezer goden. Daarmee strookt bijzonder goed, dat op het vasten het lijkmaal volgde; het was er door voorbereid en mogelijk gemaakt. Hierdoor valt ook het vreemde weg, dat anders gelegen schijnt in vasten en feest-eten beide: om het laatste te kunnen genieten, moet het eerste als zuivering voorafgegaan zijn [6]). Want het lijkmaal ter eere van een vergoddelijkt wezen is een godsdienstig of heilig maal [7]).

Doch Frey — ook op dit punt, maar nu ten onrechte, Schwally bestrijdende — gelooft niet dat het vasten ooit aan

---

1) Alle de boven, blz. 194, behandelde.

2) Richt. 20:26; 1 Sam. 7:6; Joël 1:14; Jona 3:5.

3) 1 Sam. 7:6; Jer. 36:6, 9; 2 Kron. 20:30.

4) L. l.

5) Jes 58: 3a: waarom vasten wij en Gij ziet het niet?" „Die Fragenden meinen dass ihre Fasten den Anbruch der Herrlichkeit beschleunigen sollten, und Tritojes. ist nicht der Mann, das zu verneinen" (Duhm, Jes. S. 407).

6) Vgl. Houtsma, Over de Isr. Vastendagen 12 v.: „De rouwtijden eindigen met een vreugdefeest. Na het einde van den 9den Ab en van den Grooten Verzoendag stelt men zich schadeloos voor de ontberingen van het vasten". Het feestelijk godsdienstig karakter dier maaltijden is het best te begrijpen uit het reinigend karakter der voorafgegane vaste.

7) Vgl. bij de Christenen het heilig avondmaal met en ter eere van Christus, waarop men zich ook voorbereiden moet. Vóór de bediening der mis vast de priester.

Digitized by Google

het adres van dooden gericht is, omdat dezen er nooit bij vermeld worden. Deze vermelding was echter volstrekt niet noodig, evenmin als de vermelding van Jahve, wanneer men ter eere van Hem vastte. Toch staat er b.v. 2 Sam. 1 : 12 wel degelijk bij, wie het vasten gold: „zij vastten wegens Saul en wegens zijn zoon Jonathan en wegens Jahve's krijgsvolk, dat in den strijd gevallen was". Moet desniettemin dit vasten (om een doode) als tot God gericht worden gedacht? Frey meent het; maar zijne verklaring is gekunsteld en in strijd met den zin der woorden. Met welk doel zou men het vasten wegens dooden aan God hebben gewijd? Tot „Selbstdemütigung", zegt Frey [1]). Maar waarom moet, als iemand gestorven is, de overlevende familie zich verootmoedigen? Dat zij treurt, is gepast, maar voor verootmoediging is niet de minste reden. Dit hebben de oude Israëlieten dan ook met hun vasten om dooden niet bedoeld. Als David's kind doodelijk ziek is, vast David voor Jahve [2]), niet om zich te verootmoedigen, maar gelijk hij zelf zegt [3]), om Jahve biddend en weenend behoud van het kind te vragen, wat hij alleen in een staat van door vasten gewrochte reinheid kon doen. Indien echter na sterfgevallen, gelijk Frey meent, vasten noodig was geweest, omdat de verootmoediging voor Jahve niet ontbreken mocht, dan zou David het in casu, na den dood van zijn kind, ook niet hebben kunnen of mogen nalaten. In dit geval vooral niet. De vaste, die hij nalaat, kan dus alleen een vaste ter eer van een doode geweest zijn. Met het oog namelijk op de vernomen godspraak [4]) heeft hij waarschijnlijk dezen afgestorvene niet willen vereeren, gelijk hij anders zijn zoon had moeten doen [5]).

Schwally is dus te recht van oordeel, dat vasten na een sterfgeval wegens den doode geschiedt, gelijk trouwens alle ceremoniën, die in den rouw gebruikelijk zijn, hem gelden. Alleen dwaalt deze geleerde, wanneer hij meent, dat dit bij Zacharia [6]) te lezen staat. „Als gijlieden", zegt Jahve daar tot de Israëlieten, „nu 70 jaar lang in de 5de en 7de maand gevast en geweeklaagd hebt, hebt gij dan voor mij gevast?" Hierin ligt, meent Schwally,

1) S. 83. 2) 2 Sam. 12 : 16. 3) 2 Sam. 12 : 22.
4) 2 Sam. 12 : 14. 5) Vgl. Lev. 21 : 2. 6) 7 : 5.

Digitized by Google

dat zij anderen dan Jahve, dus dooden ter eere, vastten. Maar dit kan de bedoeling der woorden niet zijn. Immers de profeet laat volgen: „als gij eet en drinkt, zijt gij het immers, die eet en drinkt?" M. a. w. gij, die eet en drinkt, hebt er nut van, niet ik. En omdat het bewijs per antithesin gevoerd wordt, moet de vraag betreffende het vasten den zin hebben: „Uw vasten was voor u zelven, niet voor mij; het was uw belang, voor uw heil". Schwally heeft hier ten onrechte meer in gelezen. Zacharia bedoelt vasten in den Jahvecultus, waarvan Jahve verklaart, dat hij er geen behoefte aan heeft en er geen voordeel van trekt, maar dat het is ten bate der vastenden. Te recht dus heeft Frey Schwally's verklaring afgekeurd [1]), zelf echter den tekst ook niet goed begrepen [2]).

Zeer uitvoerig handelt Frey over lijkmalen en doodenoffers; er zijn niet minder dan veertig bladzijden aan gewijd [3]). Op dezen langen weg kan ik hem, vooral in een tijdschrift, niet voet voor voet volgen. Het noodige zij echter gezegd om belangstellenden lezers een denkbeeld te geven van de hier voorkomende redeneeringen en verklaringen, die altijd ten doel hebben om aan wat Israël in dezen gemeen had met andere volken en wat dus volgens Frey „heidensch" was of zou geweest zijn, een afwijkenden zin te geven.

Als Joodschen koningen schatten in het graf worden meegegeven [4]) en bij de begrafenis hun ter eer welriekende specerijen verbrand worden [5]), dan zijn dat volgens Frey geen offers voor de dooden, omdat een en ander slechts ééns geschiedde. Doch men vraagt: waarom zou eene ééns gebrachte gave geen offer kunnen zijn? Bovendien, waaruit blijkt, dat het schenken van schatten aan den doode slechts ééns plaats had? Josephus verhaalt dat én Hyrcanus én Herodes het graf van koning David plunderden. Dat de tweede er nog veel vond, ofschoon de eerste het al leeg geplunderd had, pleit niet voor Frey's onderstelling. 't Zal bij Israël wel gegaan zijn als in Griekenland volgens

1) S. 84—86.

2) „Der Gegensatz zu dem mir sind nicht die fastenden selbst". Dit wordt weerlegd door Zach. 7:6; vgl. Nowack, kl. Proph. 339.

3) S. 87—127. 4) Jos. Ant. 13, 8, 4; 16, 7, 1.

5) 2 Kr. 16:14; 21:19; Jos. B. J. 1, 33, 9.

Digitized by Google

Rhode [1]): „den eigenen Todten brachte die Familie Gaben dar, den Seelenopfern ähnlich, die an Seelentagen noch bis in unsere Zeiten bei vielen Völkern den Verstorbenen gespendet wurden".

Dezelfde geleerde [2]) wijst er op, dat bij de Grieken tweeërlei onderscheiden moet worden: het lijkmaal (περίδειπνον), dat de familie dadelijk na de begrafenis in het sterfhuis gaf; en het doodenmaal, dat den 3den en 9den dag na de begrafenis den overledene zelven aan zijn graf werd bereid. Bij dit maal was hij de (eenige) gast; 't werd voor hem aangericht, gelijk dat Wilkinson-Birch in zijn Ancient Egypte beschrijft [3]): „small tables were placed in the tombs, bearing offerings of cakes, ducks or other things according to the wealth or inclination of the donors". Zulk een graftafel, te Thebe gevonden, is in het British Museum [4]). Daarentegen was de doode bij het lijkmaal geen gast, maar hij werd wel als aanwezig beschouwd, vaak als gastheer [5]).

Van beide wordt ook in het O. T. enkele malen gewag gemaakt, al worden niet overal beide te gelijk vermeld. Dit geschiedt wel Deut. 26 : 14, waar de wetgever verlangt, dat de Israëliet, als hij tienden voor den Jahvedienst bestemt, zal kunnen verklaren: „ik heb van den voorraad niets gegeten in mijn rouw, niets er van weggedragen in den staat van onreinheid, niets er van aan een doode gegeven". Van deze drie zinnen slaat stellig de eerste op het lijkmaal, en de derde op het doodenmaal, gelijk ze boven gekenschetst zijn.

Eene andere plaats des O. T. waarin m. i. de beide maaltijden genoemd worden, is Jer. 16 : 7 en 8. Aangezien echter deze teksten, vooral vs. 7, dubiae interpretationis zijn, moet ik ze uitvoerig bespreken. Vooraf echter wil ik nog de teksten laten volgen, in welke het ééne of het andere maal afzonderlijk behandeld wordt. Alleen op het doodenmaal doelen Tob. 4 : 17 ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων = stort rijkelijk spijzen (brooden) op het graf der rechtvaardigen uit; en Sir. 30 : 18 ἀγαθὰ ἐκκεχυμένα ἐπὶ στόματι

1) Psyche 217 f. 2) L. l. 212—214.
3) 3, 432. 4) Driver Deuteronomy 292.
5) Artemidorus, Oneirocr. ἡ ὑποδοχὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ ἀποθανόντος.

Digitized by Google

κεκλεισμένῳ δόματα βρωμάτων ἐπικείμενα ἐπὶ τάφῳ = goede gaven, uitgestort op een gesloten mond, zijn als aangerichte spijzen geplaatst op een graf. — Er is nog een spreuk in Sirach [1]), die zoo kan opgevat worden: ἐπὶ νεκρῷ μὴ ἀποκωλύσῃς χάριν = onthoud den doode uwe gunst niet; maar deze tekst laat desnoods ook eene andere verklaring toe [2]). Trouwens de boven aangehaalde twee van Tobias en van Sirach worden door sommigen ook zoo verklaard, dat de doodenoffers er uit verdwijnen. Aldus b.v. Fritzsche [3]). Hij geeft toe, dat het het eenvoudigst zou zijn, hier aan de χοαί te denken, d. i. „an die Sitte den Todten Speisen zur Nahrung an die Gräber zu stellen". Zelfs vergelijkt hij Ovidius' versregel [4]): „nunc posito pascitur umbra cibo". Toch wil hij het niet doen, omdat van dit gebruik bij de Joden nergens anders eenig spoor wordt aangetroffen. Maar indien én Deuteronomium én Jeremia het toonen te kennen, heeft men toch getuigenissen, zou ik zeggen. Het is waar, dat Dillmann [5]) en Steuernagel [6]) over den tekst in Deut. op dezelfde wijze redeneeren als Fritzsche à propos van de pp. in Tobias en Jezus Sirach; ze zouden er wel doodenvereering in lezen, maar durven het niet doen, „da man anderweitige Beweise für diese Sitte bei den Isr. nicht hat" (Dillm.). Overigens geven ze toe, dat de verklaring: „ich habe nichts davon einem Toten mit ins Grab gelegt, nämlich als Speise für ihn, dem Wortlaut am meisten entspricht" (St.). Waarom dan niet volmondig erkend, dat hier sprake van doodenoffers is? „Weil es nicht wahrscheinlich ist, dass Dt. hier so nebenbei den Totenkultus erwähnen sollte" zegt Steuernagel. Hij vergeet, dat dezelfde dienst reeds bij andere gelegenheden tot twee malen toe en nadrukkelijk door den wetgever verboden was [7]).

Frey wil ook natuurlijk van geen spijziging der dooden weten. Maar voordat ik hem op dit punt wederleg, wil ik eerst de teksten behandelen, waar de lijkmalen vermeld worden, en deze alleen. Dit is 't geval 2 Sam. 3 : 35, waar na de begrafenis van Abner op den dag der teraardebestelling zelven het volk met David binnengaat om „brood te breken"; door

1) 7 : 33*b*. 2) Vgl. Oort Th. T. XV, 355.
3) Kurzgef. exeg. Hb zu den Apokryphen des A. T. II, 46.
4) Fast. 2, 566. 5) Comm. S. 362.
6) Handkommentar S. 95. 7) Dt. 14 : 1 v. en 18 : 11, zie boven, blz. 120—125.

Digitized by Google

Hosea [1]), als hij dit brood van den rouw onrein noemt met het oog op den Jahvedienst; door Ezechiël [2]), die het maal bespreekt in verband met den dood van zijne vrouw, bij welke gelegenheid hij het goddelijk bevel verneemt, niet te rouwen, o. a. ook לחם אנשים niet te eten, zooals anders gebruikelijk was. De vocalisatie van het tweede woord is twijfelachtig; de mas. אֲנָשִׁים bevredigt echter meer dan die van Wellh. [3]), volgens wien אֲנָשִׁים gelezen moeten worden, 't geen dan beteekenen zou (*brood der*) *smarten*. אָנוּשׁ is een adj., dat nooit *smart*, maar *ongeneeselijk* bet. [4]), dus h. l. onmogelijk. *Brood der lieden*, gelijk er bij de mas. vocalisatie staat, is wel een vreemde naam, en de opvatting van Targ. en Vulg. (*cibos lugentium*) schijnbaar verkieselijker. Maar daar אנשׁ nooit *lugere* bet., kan ze niet in aanmerking komen. Men late het dus blijven: brood der lieden, welken naam het lijkmaal zeer wel gekregen kan hebben ten gevolge van het aanzitten der genoodigden [5]). Zeer duidelijk blijkt het gebruik uit het verhaal van Fl. Josephus [6]), dat „Archelaüs ter gelegenheid van zijns vaders dood het volk een kostbaar lijkmaal gaf; deze gewoonte", voegt hij er bij, „brengt vele Joden tot den bedelstaf, want men is bijna gedwongen, de menigte op een lijkmaal te onthalen, wil men niet door het na te laten voor goddeloos gehouden worden [7])".

Slaan wij nu den blik op Jer. 16 : 7, 8, waar m. i., evenals in Deut. l.l., de beide malen samen genoemd worden, en wel vs. 7 het doodenmaal, vs. 8 het lijkmaal. De verklaring van vs. 7 geeft den uitleggers veel moeite [8]). Stellig ziet

---

1) 9 : 4. 2) 24 : 17, 22.

3) In Smend's Commentar ad l.l.

4) Zie Budde, Das Buch Hiob 202.

5) 2 Sam. 3 : 35 *het volk kwam:* „dieses kommen erscheint hier als etwas selbstverständliches" (Frey 89).

6) B. J. 2, 1, 1.

7) *πενθήσας ἡμέρας ἑπτὰ τὸν πατέρα καὶ τὴν ἐπιτάφιον ἑστίασιν πολυτελῇ τῷ πλήθει παρασχών· ἔθος δὲ τοῦτο παρὰ Ἰουδαίοις πολλοῖς πενίας αἴτιον διὰ τὸ πλῆθος ἑστιᾶν οὐκ ἄνευ ἀνάγκης, εἰ γάρ παραλίποι τις οὐχ' ὅσιος.*

8) Het luidt in M. T. וְלֹא־יִפְרְסוּ לָהֶם עַל־אֵבֶל לְנַחֲמוּ עַל־מֵת וְלֹא־יַשְׁקוּ אוֹתָם כּוֹס תַּנְחוּמִים עַל־אֲבִיו וְעַל־אִמּוֹ. In LXX *καὶ οὐ μὴ κλασθῇ ἄρτος ἐν πένθει αὐτῶν εἰς παράκλησιν ἐπὶ τεθνηκότι οὐ ποτιοῦσιν αὐτὸν ποτήριον εἰς παράκλησιν ἐπὶ πατρὶ καὶ μητρὶ αὐτοῦ.* Vertaald luidt de tekst naar mijne opvatting: „men zal hun geen

Digitized by Google

Frey juist, als hij beweert, dat לָהֶם evenals אוֹתָם op de dooden doelt; dit toch volgt noodwendig uit het voorgaande vs., waar de suffixa plur. לָהֶם ook op de dooden slaan: „men zal over hen niet weeklagen, zich niet verminken noch zich kaal scheren hun ter eer". Maar hij dwaalt, als hij meent[1]) dat לָהֶם en zelfs אוֹתָם zouden kunnen beteekenen *ihretwegen*, *ter wille van* de dooden. Neen, de eenige grammatisch juiste verklaring van וְלֹא יַשְׁקוּ אוֹתָם לְחֶם לָהֶם וְלֹא יִפְרְסוּ[2]) en כּוֹס is: men zal den afgestorvenen geen brood breken, noch hen met een beker drenken, d. w. z. „men zal hun niet te eten of te drinken geven". Dit kan niet op het lijkmaal, den gemeenschappelijken maaltijd na de begrafenis, slaan, want daarbij was de overledene geen gast[3]), en bovendien is eerst in het volgende vers van dien maaltijd sprake: „in het huis van den disch zult gij niet komen om bij hen[4]) aan te zitten, ten einde te eten en te drinken".

Dit is duidelijk. De vraag is nu alleen nog wat עַל־אֵבֶל vs. 7 bet.? Het geeft geen zin, als men met Mas. אֵבֶל *rouw*, maar wel zin, als men met Giesebrecht אָבֵל *de rouwdragende* vocaliseert, want alleen zoo komt het suffix in לְנַחֲמוֹ tot zijn recht. Om den treurenden bloedverwant te troosten, verkwikt men den doode met spijs en drank[5]). In margine heeft iemand bij dat עַל־אָבֵל aangeteekend על אביו ועל אמו = om zijne ouders, die in de eerste plaats als voorbeeld van treurenden genoemd konden worden; in elk geval zijn deze woorden toelichting van עַל־אָבֵל, en behooren dus daarbij, niet aan het slot van het vers te staan.

---

brood breken wegens den rouwdragende, wegens zijn vader en moeder, ten einde hen te troosten wegens den doode, en men zal hen den beker der vertroosting niet laten drinken".

1) Zie S. 95.

2) Natuurlijk is לָחֶם na להם in M. T. uitgevallen; LXX heeft het nog, en bovendien heeft פרס = פרשׂ elders altijd לֶחֶם bij zich, zie Jes. 58:7; Thr. 4:4.

3) Zie boven bl. 199.

4) T. w. bij de dooden, die gedacht werden aanwezig of zelfs gastheeren te zijn.

5) Ik herinner slechts dat hetgeen hier bij Jer. om de catastrophe niet meer geschiedt, juist geschiedde.

Digitized by Google

Goed begrepen, leeren derhalve de teksten van Jeremia, dat tot den rouw, behalve de andere genoemde gebruiken [1]), ook het doodenmaal en het lijkmaal behoorden. Het eerste wordt eene vertroosting der familie genoemd, omdat de schim geacht wordt anders honger en dorst te hebben [2]), het doel van het tweede wordt niet nader omschreven.

Deze opvatting van Jer. 16 : 7 v. strookt merkwaardig met het resultaat, waartoe Dt. 26 : 14 brengt [3]). Het is een gansch andere slotsom dan waartoe Frey is gekomen, als hij schrijft: „das Brechen des Brotes um zu trösten und das Tränken mit einem Tröstungsbecher geschah nicht an die Toten sondern an die Hintergebliebenen". Om deze slotsom te verkrijgen echter moet hij niet slechts in den tekst van Jeremia den zin der woorden לָהֶם en אוֹתָם geweld aandoen, maar ook dien van Deuteronomium onjuist verklaren [4]). „Das למת", zegt hij, „braucht keineswegs notwendig zu bezeichnen dass die Gabe dem Toten selbst zu Gute gekommen ist. Dem Toten ist die Gabe schon gegeben, wenn sie dessen Hintergebliebenen gegeben ist, dadurch dass sie letzteren um des Toten willen gegeben". Zoo is dan volgens hem de gave den doode wel gegeven, en toch weer niet gegeven; ten slotte wordt ook de לְ van zijn kracht beroofd en ter wille van vertaald, alsof deze praep. bij het ww. *geven* (נתן) ooit iets anders kon beteekenen dan *aan*.

Om dezelfde reden moeten ook de duidelijke woorden van Tobias [5]) verduisterd worden, en mag *ἐπὶ τὸν τάφον* niet *op het graf* maar „*beim Begräbniss oder auch zum Leichenmahl*" beteekenen [6]). Vraagt men, wat dan het daarbij gevoegde *ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου* bet., dat toch op spijziging van dooden schijnt te doelen, dan verneemt men: „die Ermahnung geht dahin, die herkömmlichen Gebräuche in richtiger Weise zu üben". Zijn *ἄρτοι* dan gebruiken? En wat zijn dat voor gebruiken? Hiervan zegt Frey niets.

Van doodenmalen wil hij dus niet weten, wel van lijkmalen. Op deze laat hij Jer. 16 : 7 en ook Dt. 24 : 14ª slaan: „ik heb

1) Zie vs. 5 en 6.
2) Bij de Arabieren alleen dorst. Wellh. Sk. 3, 161.
3) Zie boven bl. 199 v.
4) S. 114.
5) 4 : 17. Zie boven blz. 199.
6) S. 115.

Digitized by Google

er niets van aan een doode gegeven". Men vraagt: als hiermede op lijkmalen gedoeld wordt, waarop slaat dan volgens hem Jer. 16:8, en Dt. 24:14a de uitdrukking „ik heb in mijn rouw er niet van gegeten"? Wat den tekst van Jeremia betreft, weet ik het niet, daar hij hem niet behandelt; bij dien van Dt. denkt hij aan het brood der smarte of „Trauerbot", dat „in de week van rouw werd gegeten [1])". Diezelfde vastenspijs vindt hij dan weer in Hosea's [2]) לחם אונים en Ezechiël's [3]) לֶחֶם אֲנָשִׁים. Doch als deze vocalisatie van אנשים juist is, gelijk ik boven [4]) heb aangewezen, dan voegt die naam (*brood der lieden*) wel bij een maaltijd, maar niet bij de vastenspijs. En als Hosea l.l. לחם אונים met slachtoffers en plengoffers vergelijkt, dan krijgt men ook den indruk, dat hij in iets anders bestond dan in „schrale spijs, uit gering gerstenmeel bereid". Bovendien blijkt uit niets dat er zulke voorgeschreven vastenspijs bestond; allerminst blijkt het uit de door Frey [5]) aangehaalde plaats, Num. 5:15, waar gerstenmeel voorgeschreven wordt niet voor de vaste, maar voor het offer der ijverzucht, wat natuurlijk heel iets anders is. Als men vastte om zich te heiligen, at men in het geheel niet [6]).

Volgens Wellhausen [7]) was het doodenmaal of doodenoffer cultus. Deze meening heeft alles voor zich. Immers er ligt de gedachte aan ten grondslag, ook door Frey [8]) als eerste voorwaarde voor een offer aan een god gesteld: dat de gaven worden toegediend, zooals de mensch zelf ze pleegt te genieten.

Een tweede voorwaarde, door Frey gesteld, is dat men zich voor den cultus kleedt. Nu is het rouwkleed, zooals wij vroeger zagen [9]), een godsdienstig kleed. Daar men dit ter eere van den afgestorvene in den rouwtijd droeg, lijdt het geen twijfel, dat men ook aan zijn graf er in verscheen, wanneer men hem de goede gaven bracht.

Als derde voorwaarde stelt Frey [10]) het gebed. Geen offer

---

1) S. 116. 2) 9:4. 3) 24:17.

4) Blz. 201; tegen Frey 117 nt. 1.

5) S. 117. 6) Zie boven blz. 194 v.

7) Isr. u. Jüdische Geschichte[3] 99: „Auch richtiger Totencultus wurde getrieben. Die Speisung der Toten, die im Deut. erwähnt und nicht einmal verboten wird, weist auf ein Totenmal und ein Totenopfer.

8) S. 98. 9) Blz. 110. 10) S. 101.

Digitized by Google

zonder gebed, zegt hij; en velen zeggen het met hem [1]). Of dat zoo zeker is, weet ik niet; maar ik laat dit thans in het midden. Van die onderstelling uitgaande, redeneert Frey nu aldus: „is het doodenmaal een offer geweest, dan moet er bij gebeden zijn; doch daar wij er nooit van lezen, is er stellig niet bij gebeden". Dit argumentum e silentio zou misschien iets beteekenen, als ons van die spijziging der dooden veel bijzonderheden waren medegedeeld; maar het tegendeel is het geval, het O. T. vertelt van het daarbij gebruikte ritueel zoo goed als niets. De redeneering is ook daarom zwak, omdat met hetzelfde argument het cultuskarakter der Jahve-offers zou kunnen betwijfeld worden, daar hierbij in Leviticus het gebed evenmin vermeld wordt.

Doch de groote *conditio sine qua non* voor een offer, zegt Frey [2]), was dat het „an der Kultstätte" gebracht werd. Welnu, wat dat betreft, voldoet de spijziging en drenking der dooden geheel aan den gestelden eisch. Immers het graf is bij de volken, die dooden vereeren, cultusplaats; en zoo is het ook bij Israël geweest, „die Grabstätten waren die Tempel des Ahnencultus" [3]). Vandaar ook de onreinheid der graven [4]).

Valt dus om al deze redenen moeilijk te loochenen, dat de doodenmalen op de graven oorspronkelijk offers waren [5]), de vraag is, of ook het lijkmaal tot den cultus gerekend kan worden. Deze toch werden niet bij het graf of in een tempel gegeven, maar in huis. Toen het graf in den zeer ouden tijd nog in het huis zelf was [6]), werd het huis natuurlijk daardoor gewijd. Sedert de scheiding der twee werd het geval anders, ofschoon de oorspronkelijke eenheid nagewerkt heeft. Vandaar dat ook nog later niet alleen het graf, maar evenzeer het huis

---

1) Schwally, L. n. d. T. 25; Benzinger Arch. 463; Nowack Arch. II, 259.

2) S. 101. 3) Schwally, 57. Vgl. Jes. 65 : 14.

4) Vgl. Th. Ts. XXXIII, 302 v.

5) Dat ze het niet gebleven zijn, spreekt vanzelf, zie Schwally 23 f. en de daar aangehaalde schrijvers.

6) 1 Sam. 25 : 1, 28 : 3; Jes. 14 : 18; 1 Kon. 2 : 34, zeer onjuist door Frey (S. 209) e. a. van het erf bij het huis verklaard; dat toch is גַּן בֵּיתוֹ 2 Kon. 21 : 18, 26; 2 Kron. 33 : 20 (LXX). Vgl. Nowack Arch. I, 190. Rohde l.l. 210 „Es hatte sich die Erinnerung an eine ältere Zeit erhalten, in welcher der Todte im inneren seines Hauses, der nächsten Statte seines Cultus, beigesetzt wurde. Hieran zu zweifen ist reine Willkür".

Digitized by Google

onrein blijft, als de doode het al verlaten heeft. Op deze onreine, d. i. tegenover den doode heilige plek kon dus de maaltijd het karakter van offermaal dragen. Frey meent, dat dan toch een altaar onmisbaar vereischte daarbij was. Volstrekt noodig echter was dit voor זבחים of שלמים, gelijk het lijkmaal er een was, blijkens het Joodsche paaschmaal, niet. In elk geval werd de schim van den overledene er bij aanwezig geacht [1]), wat het maal genoegzaam heiligde. Ook volgt zijn gewijd karakter uit de door Hosea [2]) vermelde omstandigheid, dat degenen, die aan dit maal deel nemen, zich (tegenover Jahwe) verontreinigen.

Overigens zijn wij ook over deze maaltijden te slecht ingelicht, dan dat wij er veel van zouden kunnen zeggen of er ons een goede voorstelling van zouden kunnen vormen. Stellig dwaalt Frey, als hij meent [3]), dat ze niet door de familie van den overledene, maar door deelnemende vrienden haar aangeboden werden. Het boven [4]) aangehaald verhaal van Josephus bewijst dat het tegendeel het geval was. Frey's zonderling denkbeeld hangt samen met zijne meening, dat Jer. 16:7 van het lijkmaal sprake is [5]), waardoor de vertroosting en troostbeker een ander aanzien krijgen. Hij beweert dat het ook steun ontvangt van Spr. 31:6:

> Geeft drank aan den ongelukkige,
> Wijn aan den zielsbedroefde,
> Opdat hij al drinkende zijne armoede vergete
> En zijne ellende niet meer gedenke.

Hier is echter geen sprake van menschen, die vertroost moeten worden, omdat zij dooden beweenen, gelijk uit het bijgevoegde armoede blijkt en evenzeer uit אוֹבֵד (*de ongelukkige*) in den eersten versregel, dat een arm mensch aanduidt [6]).

Wij kunnen dus gerust tegenover Frey volhouden: men aanbad eens de dooden, men offerde hun, men vereerde hen bij het lijkmaal. Waarom? Omdat zij als schimmen leefden en rondwaarden, aan wier gunst veel gelegen was. Zij konden

---

1) Jer. 16:8; boven blz. 201.
2) L.l.
3) S. 89, 95.
4) Blz. 201.
5) Zie hiertegen boven blz. 203.
6) Vgl. Job 31:19.

Digitized by Google

kwaad brengen en keeren; ook wisten zij meer dan de menschen. Van hen kon men geheimen en de toekomst vernemen [1]).

Men verheerlijkte hen ook met zang en muziek, cither- en fluitspel [2]) en bazuinen [3]). De קִינוֹת, door bloedverwanten en vrienden [4]), maar vooral door officieele, daarvoor aangewezen zangers en met name zangeressen [5]) van professie aangeheven, waren klaag- en tevens lofliederen ter eere van de afgestorvenen. Dat hierbij niet te denken valt aan natuurlijke uitingen van smart, maar veel meer aan een traditioneel rouwgebruik, is door Schwally [6]) en Frey [7]) te recht ondersteld. De zangers heeten dan ook יֹדְעֵי נַהִי, die het klaaglied verstaan, deskundigen. Zacharia [8]) teekent ons zulk een doodenklacht als geschiedende in de verschillende gentes en familiën bij groepen: de gens David afzonderlijk en hare vrouwen afzonderlijk; de gens Nathan afzonderlijk en hare vrouwen afzonderlijk; de gens Levi afzonderlijk en hare vrouwen afzonderlijk; de gens Simeï afzonderlijk en hare vrouwen afzonderlijk enz. Zeer juist teekent Frey hierbij aan, dat dergelijke familievereenigingen altijd godsdienstige beteekenis hebben [9]), waaruit volgt dat de doodenklacht niet alleen een traditioneel, maar ook een sacramenteel karakter gehad heeft.

Mocht iemand hieruit echter verder afleiden, dat de afgestorvene zelf het voorwerp van dezen cultus geweest is, dan wordt hij door Frey terechtgewezen. Wel ontkent hij niet dat de doode in die liederen toegesproken wordt, wat zich dan ook met het oog op de vele teksten, waarin het geschiedt [10]), moeilijk loochenen laat. Maar hij beweert, dat dit niets beteekent, daar ook in klaagliederen, die zich niet met een sterfgeval bezig houden, hetzelfde geschiedt. Zoo b.v. in Ezechiël's klaaglied op Tyrus [11]) waarin deze stad voortdurend wordt toege-

---

1) Vgl. Jes. 8:19; 29:4; 19:3; 1 Sam. 28:8; Lev. 20:27. Verg. Aen. 6, 492 v.
2) Jes. 16:11; Jer. 48:36; Mt. 9:23; Jos. B. J. 3, 9, 5.
3) Ketubôt 17*a*. 4) 2 Sam. 1:17; 3:32.
5) 2 Kr. 35:25; Am. 5:16; Jer. 9:16.
6) L. n d. T. 20. 7) S. 53.
8) 12:12—14. 9) Vgl. 1 Sam. 20:29.
10) 2 Sam. 1:26; 3:34; 2 Kon. 2:12; Jer. 22:18, waar met Grätz en Giesebrecht te lezen is: הוי אחי הוי אחי הוי אדון הוי אדון.
11) Ezech. 26 en 27.

Digitized by Google

sproken, terwijl ze toch niet dood is. Maar ziet hij dan niet, dat Tyrus in dit klaaglied gepersonifieerd en als doode behandeld wordt? [1]) De eigenlijke qinah op Tyrus is, gelijk Budde aanwees [2]) „eine officielle Leichenklage über den Fall von Tyrus, unter Beobachtungen von Trauerceremonien angestimmt von den Fürsten des Meeres" [3]). De geheele houding van die vorsten, die hunne tronen verlaten en hunne mantels afleggen, is een echt rouwbetoon, hun klaaglied een laatste hulde. Juist uit dezen trant en inhoud blijkt, wat de Hebreeuwsche zangen op dooden bedoelden: vereering of cultus.

Maar Frey heeft nog een tweede argument. Bij doodenvereerende volken, zegt hij, vermijdt men het, den naam van den afgestorvene te noemen, uit vrees dat de verscheiden ziel daardoor verontrust en tegen de achterblijvenden verbitterd zal worden. Daar nu in de Israëlietische klaagzangen de dooden wel aangeroepen worden, ligt de conclusie voor de hand, dat bij hen geen doodencultus bestond. — Deze redeneering zou heel juist zijn, als in het algemeen waar was wat Frey van de doodenvereerende volken verhaalt. Maar dat is anders. Ja, er zijn volken, aangaande welke het beweerd kan worden. „Chez nombre de peuples mélanesiens", schrijft Letourneau [4]), „on évite soigneusement de prononcer le nom des décédés; c'est qu'en le faisant, on pourrait les ramener sur la terre, les évoquer et on en a ordinairement grand' peur". Doch dit geldt niet van alle doodenvereerende volken. Op Tahiti riepen degenen, die bij den rouw zich zelven wondden en verminkten, daarbij de ziel van den overledene aan, opdat deze hunne aanhankelijkheid zien zou [5]). Maar vooral is belangrijk wat Wellhausen [6]) van de oude Arabieren schrijft: „men riep, als iemand gestorven was, steeds zijn naam jammerend uit, en voegde daarbij den wensch: wees niet verre". Aangezien de Israëlieten den Arabieren het naast staan, laat zich vermoeden dat het bij hen wel evenzoo zal geweest zijn.

---

1) Ez. 27: 34 v. 2) Z.A.W. II, 17.

3) Zie Ezech. 26: 15—18. De rest is meer bestraffende toespraak van den profeet.

4) L'évolution religieuse p. 45, ontleend aan G. L. Bink, Bulletin de la Société d'anthropologie.

5) Ratzel, Völkerkunde 2, 237; Rohde, Psyche 206.

6) Skizzen 3, 160.

Digitized by Google

De redeneering, die Frey verder aan de constructie van סָפַד en בָּכָה met לְ ontleent [1]), is niet duidelijk. Hij schijnt te bedoelen, dat men niet te gelijk iemands verlies betreuren en hem als nog aanwezig vereeren kan. Dat gaat toch, dunkt mij, best samen. Vooreerst is het leven altijd beter dan de dood, ook al blijft in de schim iemand over, die als hooger wezen kan beschouwd worden; bovendien mist men de dooden. In West-Afrika, schrijft Du Chaillu [2]), heft men na iemands dood en gedurende een zeker aantal dagen elken avond een klaaglied aan van dezen inhoud: „Ach! gij zult niet meer met ons spreken, nooit zullen wij uw aangezicht meer zien. Gij zult niet meer met ons omgaan, ons niet meer helpen in onze twisten" enz. Desniettemin gelooft men daar algemeen aan een bestaan na den dood. — Trouwens onder ons kunnen wij dagelijks nog hetzelfde waarnemen.

Dat נוּד, een der werkwoorden van *beklagen*, zoowel aangaande de levenden als aangaande de dooden gebezigd wordt, gelijk Frey opmerkt, bewijst ook dat men de dooden nog als levende beschouwde, wat een hoofdvoorwaarde voor hunne vereering was.

Frey ontkent intusschen niet, dat het zingen van de qinah een godsdienstige acte of cultus was, waarbij men zich tot een hooger wezen wendde. Doch op de vraag: wie dat hooger wezen was? luidt zijn antwoord: niet de overledene, maar Jahve. „Jahve, so fern der Trauernde .... sich in Beziehung weiss zu dem von dem dieses Geschehnis ihm abhängig erscheint". Het is echter merkwaardig, dat in de oudtestamentische klaagliederen of fragmenten van klaagliederen, die wij bezitten, nooit ergens van Jahve sprake is; en dat niet tot hem, maar tot de dooden het woord wordt gericht. Frey beroept zich voor het tegendeel op het latere en nog gebruikelijke Joodsche doodengebed, het qaddisch [3]), dat al in het joodsch-arameesch is vervaardigd, ten bewijze hoe jong het is. Hij merkt echter zelf, en te recht, tegen Stade [4]) op dat er niet het minste verband is tusschen dat gebed der synagoge,

1) S. 54.
2) L'Afrique équatoriale 147. Vgl. Letourneau l.l. 82.
3) S. 56. 4) G.V.I.I, 426.

Digitized by Google

hetwelk den doode zelfs niet noemt, en de oude qinôt, die vol herinneringen aan hen zijn. Het qaddisch is niets dan een gebed der gemeente ter eere van God [1]), zijn naam en zijn rijk. Waarom het eigenlijk doodengebed is geworden, laat zich niet meer zeggen. Maar zooveel is zeker, dat het met het oud-israëlietische klaaglied niets gemeen heeft en er daarvoor niets uit af te leiden valt.

Alle gebruiken van den Israëlietischen rouw, die wij tot heden beschouwden, laten zich dus het best verklaren als voortgekomen uit doodenvereering. De bezwaren, die Frey tegen deze verklaring inbrengt, gaan nooit op, terwijl omgekeerd zijne eigen verklaring in tegenovergestelden geest steeds onbevredigend is.

Resten nu nog enkele beschouwingen van hem, aan ander ritueel ontleend.

Ook over de lijkverbranding heeft hij het. Te recht beweert hij, dat die bij Israël niet voorkwam, tenzij soms tot verscherping van straf na de executie van misdadigers [2]). Slechts enkele teksten leveren tegen deze stelling bezwaren op, welke echter niet onoverkomelijk of liever slechts schijnbaar zijn. Jer. 34 : 5 [3]) is sprake van *de verbrandingen der Judeesche koningen* [4]); maar hiermee zijn reukoffers ter eere van de overleden vorsten bedoeld, die ook elders genoemd worden [5]). 1 Sam. 31 : 12 kan oorspronkelijk niet geluid hebben, gelijk nu de M. T. vertaald luidt: „de Jabesieten verbrandden daar Saul en zijne zonen", aangezien hiermee onvereenigbaar is het vervolg: „zij namen hun gebeente en begroeven dat". In plaats van וַיִּשְׂרְפוּ moet er dus gestaan hebben וַיִּשְׂפְּדוּ = וַיִּסְפְּדוּ, *zij weeklaagden*. Am. 6 : 10 wordt door Frey [6]) וּמְסָרְפָן in וּמְקַבְּרָן veranderd, waardoor de *verbrander* van den overledene zijn *begraver* wordt. 't Is zeker zeer eenvoudig, maar ook zeer

---

1) Niet: „ein an Jahveh gerichtetes Gebet" (Schwally).
2) S. 198. 3) Frey 197.
4) Beter is de lezing van LXX, Aq., Vulg., Pesch. כְּמִשְׂרְפוֹת dan M. T. בְּמִשְׂרְפוֹת, maar ook volgens dezen is de lijkverbranding niet bedoeld.
5) Vgl. 2 Kr. 16 : 14; 21 : 19. 6) S. 198.

Digitized by Google

willekeurig; de beide woorden hebben niets van elkaar, en bovendien ontbreekt alle uitwendige autoriteit. Veel beter heeft Elhorst [1]) voorgesteld om in plaats van ונשאו דודו ומשפרו te lezen וְנָשָׂא דוֹדוֹ מִסְפְּדוֹ, waardoor de zin van het vers wordt: „wanneer de aanverwant van den doode zijn weeklacht aanheft bij het uitbrengen van het gebeente uit het huis en aan den ééne, die nog binnen in het huis is, vraagt: is er niemand meer bij u, dan zal deze antwoorden: neen er is niemand meer die Jahve's naam prijzen kan" (d. i. leeft).

Ik zal hierover verder niet uitweiden. Ofschoon, wat den tekst van Amos betreft, in bijzonderheden van Frey verschillende, ben ik het daarin met hem eens, dat die plaats evenmin als die van 1 Samuël over Saul's uiteinde iets voor de lijkverbranding bewijst.

Er was dus in Israël geen lijkverbranding: men begroef de dooden, men verbrandde ze niet. Wat heeft hiermee de doodenvereering te maken? In Rohde's Psyche [2]) staat te lezen, dat bij de Grieken de doodenvereering is verminderd, sedert men de lijken is gaan verbranden. Dit is natuurlijk, daar, als de dooden door vuur vernietigd worden, er niets meer van hen overblijft. De nefesch toch of de schim hecht zich aan haar lichaam en aan haar graf; is er dus noch lichaam noch graf, dan verdwijnt de schim ook.

Nu maakt Frey de volgende toepassing van het Grieksche gegeven op Israël. Als lijkverbranding een zoo uitnemend middel tegen doodencultus is, dan bevreemdt het, dat de Israëlietische Jahvisten, om de doodenvereering te bestrijden, niet van dit probate middel gebruik gemaakt hebben. Doch zij bedienden er zich niet van. Wat blijkt daaruit? Dat zij geen aanleiding hadden om de doodenvereering te bestrijden. En waarom hadden zij die aanleiding niet? Antwoord: omdat er geen doodenvereering in Israël bestond. *Quod probandum erat.*

Welk een onjuiste redeneering! Omdat de doodenvereering bij de Grieken verminderd is ten gevolge van de lijkverbranding, gelijk Rohde beweert, behoefden de Israëlietische Jahvisten, die toch zeker onkundig van het Grieksche verschijnsel

1) De profetie van Amos 120 v., 160.
2) S. 26, 29.

Digitized by Google

bleven, de lijkverbranding nog niet uit te denken en in te voeren om de doodenvereering in Israël te bestrijden. De twee genoemde zaken hangen bovendien niet zoo duidelijk samen, dat men zeggen mag: „als ergens geen lijkverbranding was, is er ook geen strijd gevoerd tegen doodencultus". En verder, als ergens geen strijd gevoerd is tegen doodencultus, dan volgt daaruit niet noodwendig, wat Frey er uit afleidt, dat er geen doodencultus bestond. Immers het niet-bestrijden van den doodencultus en het niet-verbranden der lijken kunnen — in het afgetrokkene — even goed het gevolg daarvan zijn, dat men sympathie heeft voor doodencultus, of althans voor het begraven.

Het vreemdste van de zaak is nu evenwel nog dit, dat in Israël wel degelijk strijd gevoerd is tegen doodenvereering, die dan ook dientengevolge steeds verminderd en op het laatst verdwenen is. Alleen gewone rouw is gebleven, maar zoo verklaard, dat nog heden ten dage velen, onder wie Frey, zijne oorspronkelijke bedoeling niet meer ontdekken kunnen.

Voor doodenvereering in Israël wordt soms ook aangehaald de mededeeling [2]), dat Absalom geen zoon had om zijn naam godsdienstige eer te doen bewijzen, waarom hij, ten einde na zijn dood den cultus toch te hebben, in het koningsdal een gedenkteeken of wijsteen oprichtte, die naar hem *Absalom's hand* heette. Schwally vestigde herhaald op dezen tekst de aandacht als treffend bewijs van aanbidding der dooden à tout prix. „Um jeden Preis müsste der Elohim einen Diener haben" [3]).

Frey heeft hier, gelijk zich laat denken, heel wat tegen in te brengen. Hij beweert dat het ww. הַזְכִּיר, h. t. p. gebezigd [4]), niet bet. *aanbidden*, maar alleen *in herinnering brengen*. Absalom heeft dus, volgens hem, alleen gezegd: „ik heb geen zoon om het aandenken van mijn naam levendig te houden", wat de zoon zou hebben gedaan door hem te dragen. Slechts daarover beklaagt hij zich. Maar, voegt Frey er bij, al beteekende הַזְכִּיר

1) Th. Ts. XXIII. 2) 2 Sam. 18 : 18.
3) L. n. d. T. 28, 58, 100.
4) אֵין־לִי בֵּן בַּעֲבוּר הַזְכִּיר שְׁמִי.

Digitized by Google

aanbidden, dan begrijp ik niet, hoe een mazzeba of wijsteen, dien Absalom opricht, omdat hij geen zoon heeft, hem vergoeding voor het gemis van aanbidding door zijn zoon kan schenken. De mazzeba kan toch zelf niet aanbidden. Of is zij als heilige plek bedoeld, waar na zijn dood in plaats van den ontbrekenden zoon anderen hem zouden aanbidden? Onmogelijk, want als de zoon ontbreekt, ontbreken ook de anderen, degenen die hem in de eerste plaats moeten aanbidden: zijne nakomelingen [1]), volgens den regel: „dass die männlichen Nachkommen allein im Stande sind, den toten Eltern die schuldigen Ehren zu erweisen, ihren Kult zu pflegen" [2]).

Bij al wat hij hier te berde brengt, had Frey ook nog de beteekenis van מַצֵּבָה moeten behandelen. Want als *mazzeba* per se een cultussteen of cultuszuil is, gelijk Stade e. a. beweren, dan komen wij van Absalom's godsdienstige vereering niet af, hoe die verder ook geweest moge zijn; immers er staat: Absalom richtte zich een mazzeba op. Gemakshalve echter heeft Frey [3]) voor die quaestie naar Baethgen's Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte [4]) verwezen. Deze tracht aan te toonen, dat mazzeba's oorspronkelijk geen cultussteenen, maar eenvoudig steenen gedenkteekenen waren, ter eere van menschen opgericht, en dat die gewoonte er aanleiding toe gaf om ze ook voor de goden op te richten. Doch men gevoelt, hoe onwaarschijnlijk die onderstelde (omgekeerde) gang van zaken is; hij wordt reeds wederlegd door den tekst, waarnaar Bäthgen zelf verwijst, Hos. 10 : 1b: „hoe meer veldvruchten, hoe meer altaren; hoe beter het het land ging, des te schooner mazzeba's maakten zij" (d. i. de Israëlieten, die 't bewoonden). Dit zullen dan toch wel altaren en steenen ter eere van goden zijn geweest, bij en op welke dezen vereerd werden. Bij de graven opgericht, moeten dezelfde steenen dus ook hooger beteekenis gehad hebben dan de herinnering aan de dooden levendig te houden; in den ouden tijd althans hebben ze stellig vereering beteekend. Van Rachel, die een mazzeba bij haar graf had, weten wij dat zij nog in Jeremia's tijd als daarbij vertoevende gedacht werd; immers hare stem werd gehoord, zij was bedroefd, omdat hare

1) Frey 58.
2) Schwally L. n. d. T. 31.
3) S. 59.
4) S. 215 f.

Digitized by Google

zonen (nakomelingen) ontbraken en met hare zonen haar vereering [1]). Ook de wijsteen, door en voor Absalom opgericht, moet dus „eine kultischen Zwecken dienende Mazzeba" geweest zijn, gelijk Löhr [2]) te recht onderstelt. Hij voegt erbij, dat z. i. door het bericht daaromtrent in het boek Samuel zij „entgottet" werd. Het kan wel zijn, dat dit in de bedoeling des verhalers lag. Maar dat „entgotten" had dan toch slechts zin, als het noodzakelijk was ten gevolge van eene oude traditie en gewoonte, nog in des schrijvers tijd bestaande, om Absalom in het koningsdal te Jeruzalem als god te vereeren.

Dat het ww. הִזְכִּיר de godsdienstige vereering aanduidt, gelijk Schwally aangewezen heeft [3]), wordt door Frey [4]) ten onrechte bestreden. Wanneer het gevolgd wordt door שֵׁם of בְּשֵׁם, heeft het altijd die beteekenis [5]), zooals Duhm [6]) goed heeft opgemerkt: „ein solches ruhmendes Aussprechen des Gottesnamens geschieht beim Opfer, in der Procession, und ist kurze Bezeichnung des Cultus selber" [7]).

De vraag is alleen nog, hoe wij ons dien dienst bij den Absalomsteen hebben voor te stellen? Als Absalom geen zoon had, kon hij niet vereerd worden, zagen wij; en toch zal hij aangebeden zijn?! Hier moeten wij met Löhr den ouden usus en de latere Jahvistische verklaring er van onderscheiden. Oudtijds is aan Absalom godsdienstige eer bewezen door zijne gens. Want dat hij inderdaad wèl familie, wel zonen en nakomelingen had, blijkt uit historische berichten [8]). Doch men vond dat later ergerlijk, gelijk men al dergelijke diensten ergerlijk ging vinden onder profetisch-deuteronomischen invloed. Toen heeft men den wijsteen „entgottet" door Absalom kinderloos te maken. Dan kon er geen quaestie van cultus meer zijn. Vandaar ook de strijd tusschen de berichten in de oorkonden: dat hij kinderen had en toch kinderloos was.

Ook het zwagershuwelijk of leviraatshuwelijk staat

1) Jer. 31:15. 2) Die Bücher Samuels 181.
3) Z.A.W. XI, 178. 4) S. 59.
5) Vgl. Ex. 23:13; Jos. 23:7; Am. 6:10; Jes. 48:1; Ex. 20:24 is met Kuenen (G.v. I. I, 494) te lezen תַּזְכִּיר pro אַזְכִּיר, dat hier geen zin geeft.
6) Jesaja, S. 333. 7) Synoniem zijn קרא en נשבע in parallelismo.
8) 2 Sam. 14:27; 2 Kron. 11:20 v.

Digitized by Google

volgens Benzinger [1]) en Nowack [2]) met de vereering der overleden ouders en voorouders door hunne kinderen en nazaten in verband. Doch Frey [3]) bestrijdt die meening. De deuteronomische wetgever, zegt hij, zou die oude gewoonte niet bekrachtigd hebben [4]), als ze zulk eene beteekenis gehad had, daar hij tegen alle heidensche gebruiken was. Om aan dit bezwaar te gemoet te komen, heeft men gezegd: de wetgever nam het zwagershuwelijk op, maar op grond van andere motieven, t. w. instandhouding van het geslacht des overledenen en bewaring van zijn erfdeel voor de familie, voor welke het ook kon dienen [5]). Doch Frey meent dat zulk eene „Umdeutung" van het oude recht bij hem niet aannemelijk is, omdat hij de wijziging van den grond zelf niet aangeeft. Dit argumentum ex silentio gaat echter voor dezen wetgever niet op. Hij is gewoon zijne eigen zienswijs uit te spreken, zonder altijd de tegenovergestelde te bestrijden. Zoo decreteert hij: „de vaders zullen niet om de kinderen ter dood gebracht worden, noch de kinderen om de vaders, ieder zal slechts om zijn eigen zonde ter dood gebracht worden" [6]), zonder op te merken, dat hij zoodoende breekt met de oude leer, volgens welke de misdaden der vaders nog aan hunne kinderen, kleinkinderen en achterkleinkinderen toegerekend worden [7]).

Het is inderdaad wel waarschijnlijk, dat de oorsprong van het zwagershuwelijk ligt in de behoefte aan vereering van de ouders en voorouders, m. a. w. aan instandhouding van den familiecultus. Immers bij andere volken is het ook uit dat beginsel voortgevloeid, zoo b.v. bij de Hindoes [8]), bij wie „the special aim of the union with the widow is to provide an heir, who may be qualified to perform duly certain sacrifical rites in honour of the deceased" [9]).

Berooft Dt. de oude gewoonte van haar kracht door het eigenlijk motief niet meer te vermelden, de Priesterwet schaft haar geheel af. Frey kan het niet gelooven. „Wenn die Ab-

1) Arch. 136, 345.
2) Arch. I, 345.
3) S. 60.
4) Dt. 25 : 5—10.
5) Nowack, Die Entstehung der isr. Religion 5.
6) Dt. 24 : 16, vgl. 7 : 10.
7) Ex. 20 : 5, Dt. 5 : 9 (niet van den deuteronomischen wetgever).
8) Zie Mayne, Hindu Law and Usage §§ 68, 69; Institutes of Manu V, 59—63; Driver, Deuteronomy 282.
9) Driver ll.

Digitized by Google

sicht vorgelegen hätte, das frühere Gesetz zu abrogieren, so hätte das doch ausdrücklich ausgesprochen werden müssen und nicht bloss vorausgesetzt sein dürfen", zegt hij [1]). Een nieuw argumentum e silentio, dat echter wederom niet opgaat. P. is volstrekt niet gewoon, Dt. anders dan implicite te bestrijden. Hij maakt b.v. een scherp onderscheid tusschen priesters en levieten [2]), zonder te kennen te geven dat zijn voorganger dit onderscheid nog niet maakte [3]). Een ander voorbeeld leveren de bepalingen omtrent hetgeen den priesters van de slachtoffers toekwam: volgens Deut. [4]) schouder, kinnebakken en maag; volgens P. [5]) schenkel en borst. Maar ook hieromtrent zegt de jongere wetgever niet, dat het vroegere voorschrift nu vervalt.

Veranderd is de zaak van het leviraatshuwelijk in elk geval. Door Dt. toegestaan, wordt het door P. verboden. Tot twee keer toe vernemen wij van hem: „ontdek de schaamtedeelen van uws broeders vrouw niet" [6]), en: „huwt iemand de vrouw van zijn broeder, dan is dat bloedschande" [7]). Men zou bij den eerst aangehaalden tekst nog kunnen denken aan verleiding der vrouw gedurende het leven van haar echtgenoot, maar in den tweeden tekst is sprake van *trouwen* (לקח), en wordt dus feitelijk het zwagershuwelijk na overlijden van den echtgenoot met de weduwe verboden. Ook Frey moet dit ten slotte erkennen: „es kann nur so aufgefasst werden, dass es Verwandtenehen, inkl. die Schwagerehen, verbietet" [8]). Doch hij wil de consequentie niet aanvaarden; de levietische wet mag de deuteronomische niet opheffen. Hij neemt dus aan, dat zij bij uitzondering dit huwelijk toestaat in geval de broeder kinderloos, althans zonder zonen na te laten, gestorven was. Maar dat is zeer willekeurig; als P. dit gewild had, zou hij 't wel gezegd hebben. Zooals nu zijne wet luidt, kon het huwelijk met een schoonzuster nooit meer een goed huwelijk zijn. Daarom hebben de Schriftgeleerden het tegengewerkt en is het niet-huwen van schoonzusters, zelfs al zijn ze kinderloos, bij de Joden gebruik geworden [9]).

---

1) S. 62 f. 2) Num. 3: 9 v. 3) Dt. 18: 1 e.e.
4) 18: 3. 5) Lev. 10: 14. 6) Lev. 18: 16.
7) Lev. 20: 21. 8) S. 63.
9) Zie de vertaling des O. T. van Oort e. a. I, 274, 451, in de aantt. en Hamburger, Real. Enc. 928: „Man sah später die Dispensation von der Schwagerehe, die chaliza lieber als die wirkliche Vollziehung derselben, Talm. Jeruschalmi Jebamoth 4, 12".

Digitized by Google

Reeds toen het boek Rut werd geschreven, in de 5de of 4de eeuw v. C., schijnt het niet meer in zwang geweest te zijn en een zoodanige antiquiteit geworden, dat zelfs het daarbij gebezigde symbool toen opheldering vereischte [1]).

Maar, vraagt Frey, als dat waar is, hoe is het dan mogelijk, dat nog later, in den tijd van Christus, het zwagershuwelijk weer in volle eer en kracht was? Als Leviticus doordrong met zijne veroordeeling er van, hoe durfde men dan, in dagen toen de wet streng werd nageleefd, het verbod zoo in den wind slaan?

Dit schrijvende, doelt hij op het evangelisch verhaal, volgens hetwelk de Sadduceën, om de onmogelijkheid der opstanding te bewijzen, Jezus voor het geval stelden, dat eene vrouw zevenmaal achtereen met een zwager trouwde [2]). Ook Benzinger [3]) heeft in ditzelfde verband aan dat dispuut herinnerd met de opmerking: „so hat P. nicht auf die Dauer gesiegt, die uralte Volkssitte war mächtiger als das geschriebene Gesetz". „Eine Verlegenheitsauskunft", zegt Frey [4]) te recht. Immers voegt hij er bij, ze is in stellige tegenspraak met hetgeen volgens Benzinger zelven uit het boek Rut moet blijken, t. w. dat de polemiek tegen het zwagershuwelijk reeds in dien tijd diep doorgedrongen was, ten gevolge waarvan het eene niet recht begrepene „in grauer Vorzeit geübte Sitte" was geworden. Hoe kon, vraagt hij, als het toen reeds zoo ver gekomen was, het oude volksgebruik eeuwen daarna in Jezus' tijd weer zoo krachtig opleven, dat het zich machtiger toonde dan de geschreven priesterwet?

Dit is juist. Wat Benzinger onderstelt is onwaarschijnlijk. Wel verre van te meenen, dat de oude gewoonte in Jezus' tijd weer opgeleefd was, kunnen wij, ook op grond van het Talmudische getuigenis [5]), veilig aannemen dat het zwagershuwelijk toen niet meer voorkwam; om ook de wet in Deuteronomium genoeg te doen, werd de chaliza aanbevolen. Het geval, door de Sadduceën gesteld, was echter geen werkelijk, maar een aan de Schrift ontleend geval: Joodsche casuïstiek, gelijk die in de scholen der schriftgeleerden beoefend werd ad dispu-

1) Rut 4: 7. 2) Mt. 22: 25 v. 3) Arch. 346.
4) T. a. p. 5) Boven blz. 216, nt. 9.

Digitized by Google

tandum. 't Is eenvoudig de quaestie van eene wetsinterpretatie, halacha met haggada verbonden. Bij Mattheüs [1]) staat: ἦσαν δὲ παρ' ἡμῖν ἑπτὰ ἀδελφοί. Stellig is dat παρ' ἡμῖν bijgevoegd; Marcus [2]) en Lucas [3]) hebben het op de parallele pp. niet. Bij hen wordt het geval in abstracto besproken, wat ook wel zal geschied zijn; want het is onmogelijk dat het zich werkelijk voordeed. Niet alleen is het al te onwaarschijnlijk om waar te zijn, dat een vrouw zeven broeders achter elkander trouwt, maar de Joden van den naëxilischen tijd waren ook te monogaam [4]) voor het zwagershuwelijk, dat polygamie, minstens bigamie eischte.

Hoe het gebruik in onbruik en in miskrediet kwam, blijkt zijdelings uit de wetsnovelle over de dochters van Zelofhad [5]). „Neben dem Levirat" [6]) kan wat nu wordt ingesteld niet bestaan hebben; want als dat bestaan had, zou de moeilijkheid, waarvoor men hier staat, opgelost geweest zijn. „Onze vader is in de woestijn gestorven", zeggen genoemde dochters, „en hij had geen zonen. Moet dus de naam van onzen vader uit zijn geslacht worden afgesneden, omdat hij geen zoon had?" [7]). Hierop beslist de godspraak: „de dochters van Z. hebben gelijk, zij moeten nu de erfgenamen worden" [8]). Tot het zwagershuwelijk der moeder wordt de toevlucht niet genomen. In casu zou de reden daarvan hebben kunnen zijn, dat de moeder ook overleden was. Maar de bedoeling der novelle reikt verder. De dochters van Z. zijn typen voor een nieuw recht; in haar wordt gereglementeerd: „indien iemand sterft, zonder een zoon te hebben, zult gij zijn erfdeel op de dochter doen overgaan" [9]). Het geval, dat de moeder nog leeft, wordt niet uitgezonderd.

Want de regel is algemeen en daarmede de oude wet feitelijk afgeschaft, volgens welke, als iemand sterft, zonder een zoon na te laten, niet de dochters erven, maar de weduwe huwen moet met haar zwager [10]). Dat verviel door de priesterwet, gelijk De Visser zeer goed heeft aangetoond [11]).

Of de afschaffing van het leviraatshuwelijk geschied is ten

---

1) 22:25. 2) 12:20. 3) 20:29.
4) Blijkens Spr. 18:22; 19:13, 14; 21:9, 19; Mal. 2:14. Nowack, Sprüche, S. XXIX.
5) Num. 27. 6) Frey 67. 7) Num. 27:4.
8) Num. 27:7. 9) T. a. p. vs. 8. 10) Deut. 25:5.
11) Hebr. Archaeologie II, 244.

Digitized by Google

gevolge van godsdienstige overwegingen, gelijk Benzinger en Stubbe meenen, is niet zeker; ze kan even goed gevolg zijn geweest van de omstandigheid, dat dit huwelijk zich kwalijk vereenigen liet met de latere monogamie. Maar hoe dit zij, het ontstaan van het in ons oog zonderling gebruik kan wel niet anders dan door godsdienstige motieven verklaard worden. Immers waarvoor was het anders noodig, dan voor de vereering na den dood? Voor de erfenis? Maar die had immers van den aanvang af geregeld kunnen worden, gelijk dat in de pas besproken wetsnovelle geschiedt. Voor de instandhouding van den naam? Maar daarvoor had terstond kunnen bepaald worden, wat eerst veel later bepaald werd, terwijl het toch van den aanvang af voor de hand scheen te liggen, t. w. dat erfdochters trouwden met mannen uit haar familie en stam [1]).

Slaat op de vereering na den dood ook het vijfde gebod van den decaloog: „eer uw vader en uwe moeder"? Sommigen willen dit uit het motief afleiden, dat echter in de beide redacties verschillend is. De eene heeft „opdat gij lang leeft" [2]) de andere: „opdat het u welga [3]) in het land, dat God u geeft". Ik zie niet in, dat deze beide zegeningen alleen kunnen verbonden zijn aan vereering der ouders na hun dood. Op de verhouding tegenover hen in dit leven doelt stellig de vloek: „het oog, dat met een vader spot of het gehoorzamen aan een moeder minacht — de raven der vallei zullen het uitpikken, de jonge arenden het opeten" [4]). Waarom zou dan het tegenovergestelde, de zegen, noodwendig op de houding der zonen tegenover afgestorvenen moeten zien?

Schwally [5]) wijst er op, dat het gebod over het eeren der ouders tot de eerste helft van de tien behoort, welke over godsdienstige plichten handelt, terwijl de tweede helft op sociale betrekking heeft. De ouders zijn hier dus, zegt hij, niet uit een menschelijk, maar uit een hooger oogpunt beschouwd, als goden, die (na hun dood) vereerd moeten worden.

Frey gaat op dit argument niet in, evenmin als op dat van

1) Num. 36: 6—9.
2) Exod. 20: 12.
3) Dt. 5: 16.
4) Spr. 30: 17.
5) L. n. d. T. 29.

Digitized by Google

Lippert[1]), dat hij alleen terloops vermeldt[2]): „voor den eerbied tegenover de ouders zorgde de patria postestas genoeg; daaromtrent behoefde geen gebod gegeven te worden".

Deze bezwaren tegen de gewone opvatting zijn echter niet uit de lucht gegrepen. Ook dit komt in aanmerking: dat men in zulk eene wet geen gebod tot vereering van levende ouders, maar eer een tot gehoorzaamheid aan hen verwacht[3]). Bovendien wordt כָּבֵד, ofschoon niet uitsluitend, toch veel voor de aanbidding van goden gebezigd[4]) en evenzeer voor doodenvereering[5]).

Doch hoewel veel vóór de onderstelling pleit, ben ik toch niet zeker, dat Schwally en Lippert hier goed gezien hebben. Tegenover de aangevoerde argumenten staat dit ééne veelbeteekenende feit, dat wij in den decaloog een zeer Jahvistisch profetisch getuigenis hebben, hetwelk aan zijn hoofd schrijft het beginsel: „Jahve dienen, Jahve alleen, gij zult geen andere goden voor zijn aangezicht hebben". Het is daarom moeilijk te gelooven, dat dat deze strenge Jahvist den doodendienst aanbevolen heeft. Of het voorschrift restant is van een vroegere wet, die de vereering wel wenschte, laat zich niet meer uitmaken. Onwaarschijnlijk is het geenszins, maar wij hebben te weinig gegevens om in dezen met zekerheid uitspraak te doen.

Dat slechts vader en moeder na hun dood vereerd zijn, laat zich niet bewijzen, zegt Frey[6]). Dit is juist; men kan zelfs verder gaan en zeggen, dat zich het tegendeel bewijzen laat. Lev. 21[7]) worden als naastbestaanden, over wie men rouwt, genoemd: vader, moeder, zoon, dochter, broeder, zuster. Bovendien zijn er nog nabestaanden, familie in ruimeren zin, עַמִּים[8]). In het algemeen was het bij de Israëlieten, gelijk bij

---

1) Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebr. Religion 144.
2) S. 71.
3) Vgl. Spr. 1.1.; Efez. 6:1; Col. 3:20
4) Vgl. 1 Sam. 2:29 v. en elders.
5) 2 Sam. 10:3.
6) S. 72.
7) Vs. 1.
8) Lev. 21:1, 14; vgl. ook de uitdrukking: „tot zijne עַמִּים verzameld worden", d. i. bij zijne familie begraven worden. Zeer onjuist wordt dit עַמִּים vaak vertaald door *volkeren*; vgl. hiertegen Krenkel Z.A.T.W. 8, 284; Wellh. Gött. Nachr. 1893, S. 436, 480; Driver, Deuteronomy 384; Nöldeke Z.D.M.G. XL, 172 f.; Ges. Lex.[13] sub עַם II.

Digitized by Google

de Grieken: „die Seele des Verstorbenen hatte besondere Cultgemeinde, die sich aus dessen Nachkommen und Familie zusammensetzte" (Rhode). Maar het begrip עַמִּים, *verwanten*, heeft zich in Israël misschien meer dan elders uitgebreid [1]), zoodat om stamhoofden de geheele stam, om vorsten en veldheeren de geheele natie rouwde; gelijk b.v. om Jonathan en Abner geschiedde. Ook David rouwde om beiden met het volk [2]).

In den regel echter waren de rouw en de vereering der dooden plicht der n a bestaanden, de gens, het geslacht. Dit blijkt duidelijk uit Lev. 21, waar den priesters wordt ingescherpt geen deel te nemen aan den rouw over n a bestaanden, maar zich tot de n a a s t bestaanden te beperken, ten einde zich niet te verontreinigen [3]). Hierin ligt implicite, dat de leeken wel mogen deelnemen aan de vereering van allen, die tot de familie in den ruimsten zin behooren. Dat is dus de gewoonte geweest, en niet vereering der ouders alleen; zelfs den priesters is meer toegestaan.

Naar aanleiding van deze wet in Leviticus maakt Frey nu nog een drietal andere opmerkingen, die alle de strekking hebben om zijne stelling, dat de Israëlieten geen doodencultus kenden, opnieuw te verdedigen. Deze stelling loopt namelijk gevaar, wanneer de aangehaalde tekst leert, dat de priesters zich zoo veel mogelijk van rouw moeten onthouden, omdat zij bijzonder, en meer dan de leeken, aan den Jahvedienst gewijd zijn. Waarom toch zou hun die rouw verboden zijn (behoudens in vermelde gevallen)? waarom zou die rouw geacht zijn hen te verontreinigen, indien hij een gewone, zeer onschuldige zaak was? Dat hij geacht werd inbreuk op den Jahvedienst te maken en daarmede onvereenigbaar te zijn, kan, zou men zeggen, alleen daaruit verklaard worden, dat de rouw een andere cultus, de cultus der dooden was.

Ten einde aan deze slotsom te ontkomen, tracht Frey in de eerste plaats te bewijzen, dat Lev. 21 niet van rouw spreekt: bedoeld wordt, zegt hij, aanraking van lijken; in den rouw wordt

1) Vgl. Frey 226. 2) Frey 77.

3) Lev. 21:1—3 „Een priester verontreinige zich niet wegens een doode onder zijne n a bestaanden; alleen om zijne n a a s t bestaande bloedverwanten: zijn vader en zijn moeder, zijn zoon en zijne dochter, zijn broeder en zijne maagdelijke, nog ongehuwde zuster verontreinige hij zich".

Digitized by Google

dus door de wet niets onreins gezien. De priester mocht gerust rouwen, als hij maar van het lijk afbleef; alleen dit wordt Lev. 21 bedoeld, alleen dit maakt hem onrein. Deze verklaring van het voorschrift, ofschoon ook door Dillmann en Ryssel gegeven, is echter onjuist. Voor *een lijk aanraken* hadden de Israëlieten eene bepaalde uitdrukking, die t. a. p. niet gebruikt wordt, נגע במת [1]). Hierbij komt dat vs. 5 twee rouwgebruiken genoemd worden, waarvan de wetgever wenscht dat de priesters zich onthouden zullen, t. w. het afscheren van het haar en de zelfverminking. Zal dit verbod iets beteekenen, dan moet in het voorafgaande de rouw in het algemeen hun zijn toegestaan [2]). Tot dezen behoorde o. a. het kleederen scheuren en het los laten hangen der haren, vs. 10 met name genoemd [3]).

Iets anders, waarop Frey wijst, is de, trouwens niet onbekende, omstandigheid dat in de optelling der naaste familie, over welke ook de priester rouwen mag, de vrouw (echtgenoote) ontbreekt. Waarom? Omdat, zegt Schwally [4]), zij tot eene andere familie behoorde, dus niet in de familie van haar man geboren, maar slechts ingelijfd was; zij moest daarom wel door hare zonen beweend en vereerd worden, indien zij deze had, maar niet noodwendig door haar man. Frey heeft tegen deze verklaring, omdat daarmee de „Ahnenkulttheorie" een nieuwen steun krijgt, wat hij niet gewenscht vindt. Ezech. 24 : 16 verv. pleit er, meent hij, sterk tegen. Daar toch wil Ezechiël zijne vrouw de laatste eer bewijzen; dat hij het niet doet, is gevolg van eene bijkomstige omstandigheid, een Godsbevel; maar men merkt, dat hij het anders wel zou doen. Nu was Ezechiël een priesterlijk man, ja, wat meer is, hij gaf eene wet in levietischen geest. Dus moet men aannemen, dat over de vrouw wel degelijk gerouwd werd, daar Ezechiël het anders niet zou gedaan hebben of zou hebben willen doen; hiermee vervalt dan, meent F., de theorie der cultusgemeenschap.

---

1) Zie Num. 19 : 11, 16, 18, 21 v.

2) Lev. 21 : 4 is zoo duister, dat men er in zijne redeneering geen gebruik van kan maken. Vermoedelijk is בעל gecorrumpeerd uit בְּאֶבֶל, en heeft er dus gestaan: „hij verontreinige zich niet met rouw onder zijne aanverwanten zich ontwijdende"; een glos, gelijk reeds de stijl leert, ter verduidelijking en inscherping van hetgeen vs. 1*b* reeds gezegd was.

3) Ze worden daar den hoogepriester verboden, dus den priesters toegestaan.

4) S 79; vgl Frey 75.

Digitized by Google

't Zou wel vreemd zijn, als ze vallen moest, omdat toch de uitdrukkingen עֲמִיתוֹ en שְׁאֵרוֹ, *nabestaanden* en *naastbestaanden*, er op blijven wijzen. Maar Frey ziet voorbij, dat Ezechiël geen priesterlijke functies verrichtte. Alleen als hij dit gedaan had, ware de beperking ook op hem toepasselijk geweest. Want men mocht in het algemeen zijne vrouw wel beweenen en vereeren; Abraham rouwde over Sara, Isaäk over Rebekka, enz. Dat was dus gewoonte. Maar de priesters moesten zich bepalen tot het strikt noodige, en daartoe behoorde de vrouw niet. Wel te verstaan de priesters die dienst deden, gelijk duidelijk gezegd wordt [1]): „omdat zij de vuuroffers van Jahve opdragen; daarom zullen zij heilig zijn en niet rouwen over anderen dan naastbestaanden". Daar Ezechiël in exilio voor den dienst niet in aanmerking kwam, kon hij doen gelijk de andere menschen.

Bovendien als de vrouw Lev. 21 niet weggelaten is, omdat zij eigenlijk niet tot de familie van haar man behoorde, dan rijst de vraag, waarom is ze dan onvermeld gebleven? Was dat dan toeval? Dit is hoogstonwaarschijnlijk, ja ondenkbaar, omdat Ezechiël [2]) ze ook niet als noodwendig door haar man te vereeren vermeldt, en zij nooit in dergelijke optellingen van naaste familieleden voorkomt [3]). Ware ze als zoodanig wel beschouwd, dan zou ze toch ook wel eens een enkele maal genoemd zijn. Daar dit nooit geschiedt, heeft men haar opzettelijk weggelaten. Dit stemt ook Frey toe, maar volgens hem ligt het opzet in de onmogelijkheid om de vrouw in dit verband te plaatsen. „Es sind drei Beispielpaare", zegt hij: „Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester. Wie sollte das Weib eingefügt werden?" [4]) Hij vergist zich: zoomin in de oudtest. als in de nieuwtest. teksten zijn paren geciteerd, want alle woorden zijn door de waw of door καὶ verbonden. Het opzet kan dus wel in niets anders liggen dan daarin, dat de vrouw strikt genomen geen familielid was en dus door haar man niet vereerd behoefde te worden. Al deden de gewone

1) Lev. 21:6. 2) 44:25.

3) Vgl. Mt. 19:29; Mc. 10:29; πᾶς ὅστις ἀφῆκεν οἰκίας ἢ ἀδελφοὺς ἢ ἀδελφὰς ἢ πατέρα ἢ μητέρα ἢ τέκνα ἢ ἀγροὺς ἕνεκεν τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος, zoo luidde de spreuk; eerst Lucas voegt 18:29 ἢ γυναῖκα bij: hij had geen gevoel meer voor de oude onderscheiding.

4) S. 76.

Digitized by Google

menschen het, de priesters, die zich tot de noodigste doodenvereering bepalen moesten, behoorden het na te laten.

Een derde opmerking van Frey in dit verband is: „Over kinderen wordt door ouders op gelijke wijs gerouwd als over andere familie. Is dat dan ook doodenvereering? Maar zulk een cultus is immers ondenkbaar, als hij gelden zou degenen, die, indien zij hunne ouders overleefd hadden, dezen zouden hebben moeten vereeren" [1]). Kan dus het rouwen van ouders over kinderen uit den aard der zaak niets anders dan een eenvoudig beweenen geweest zijn, dan vervalt daarmee de doodenvereering in het algemeen, daar het ritueel altijd hetzelfde is. Ziedaar de conclusie van Frey. — Of de gelijkheid van het ritueel in alle gevallen vast staat, laat ik in het midden. Wij hebben te weinig gegevens in deze dingen om het als zoo zeker te stellen. Maar ik wil het wel aannemen. Het bezwaar is dan, dat gestorven kinderen door ouders op dezelfde wijs vereerd zouden zijn als gestorven ouders door kinderen. Ik gevoel het gewicht der bedenking niet. Ook onder ons stelt men zich kinderen, zoodra zij gestorven zijn, als engelen voor, met hoogere dan aardsche vermogens. Denk slechts aan Vondel's „Constantijntje", dat, in den hemel gezeten, neerziet op het aardsch gewemel, ver boven de menschen en boven zijne ouders, die nu naar hem opzien als naar een god.

Zoo leert ons eene aandachtige beschouwing der rouwgebruiken, dat daaraan ook bij Israël doodencultus ten grondslag heeft gelegen en het O. T. nog veel sporen van die vereering bevat. De bestrijding van deze hypothese door Frey is mislukt. Dat zal andermaal blijken, als ik later eens den samenhang tusschen ziel en lichaam der dooden, de verhouding van graf en sjeol, de verschijningen der dooden en hunne orakels volgens oud-israëlietische opvatting ter sprake breng. Ook hieromtrent heeft Frey veel verkondigd, dat ik niet beamen kan. Toch, verdient wat hij er over schrijft wel de aandacht.

Januari 1900. J. C. MATTHES.

1) S. 77.

Digitized by Google

NEHEMIA XIII : 6.

Het betoog van Dr. KOSTERS in zijn geschrift: *het herstel van Israël in het perzisch tijdvak*, 1894, vormt één samenhangend geheel. Toch zijn de onderdeelen er van niet zoo onafscheidelijk van elkander als Kosters ons onwillekeurig doet gelooven.

Wat de beide hoofdpunten aangaat: 1° dat er in 536 geen ballingen uit Babel naar Juda zijn teruggekeerd, en 2° dat onder de regeering van koning Artahsjasta, nog vóór de komst van Nehemia in Juda, geen krachtige poging tot opbouw van Jeruzalem's muren is aangewend, moet ik eerlijk bekennen dat Kosters mij nog niet overtuigd heeft.

Veel sterker schijnt mij daarentegen zijn betoog, bl. 76—87, dat niet alleen het verhaalde in Neh. XII : 27 vv., maar ook dat in Neh. XIII : 4—31, in tijdsorde aan de in H. IX, X en VIII (in deze volgorde) meegedeelde gebeurtenissen voorafgegaan is.

Had Kosters hierbij echter niet nog ééne tekstemendatie moeten voorstellen, en wel in het boven deze regelen genoemde vers, Neh. XIII : 6? Mij komt het waarschijnlijk voor, dat, indien Kosters' opvatting juist is, hier in plaats van „het twee en *dertigste* jaar van Artahsjasta" gelezen moet worden „het twee en *twintigste*".

Het is vreemd, dat, nadat Nehemia met de grootst mogelijke voortvarendheid in aller ijl den bouw der muren tot stand gebracht en deze ingewijd heeft, gedurende ruim een decennie niets door hem is gedaan tot verbetering van den godsdienstig-zedelijken toestand zijns volks, of indien wel, dat daarvan hoegenaamd geen bericht tot ons gekomen is. Bij de door mij voorgestelde tekstemendatie valt dit decennie weg.

Als Nehemia den koning Artahsjasta zijn wensch heeft te kennen gegeven om naar Jeruzalem te worden gezonden ten

Digitized by Google

einde die stad te herbouwen, vraagt de koning hem, H. II:6, hoelang zijn reis duren zal en wanneer hij terugkeeren kan. Het antwoord daarop vernemen wij niet; alleen blijkt dat, als Nehemia den koning een termijn heeft genoemd, deze hem een zending naar Juda opdraagt. Is het waarschijnlijk, dat, als de koning hem klaarblijkelijk niet dan aarzelend gaan laat, Nehemia een termijn van 12 jaren zal hebben gesteld? Of ook, dat hij, eenmaal in Juda zijnde, zich niet aan den bepaalden termijn zal hebben gehouden?

Deze moeilijkheid valt bij de door mij voorgestelde tekstemendatie weg. Het eerste verblijf van Nehemia in Juda heeft dan maar twee jaren geduurd, terwijl de groote haast die Nehemia met den muurbouw maakt, *mede* haar grond kan gehad hebben in den korten hem gestelden termijn, binnen welken hij toch met zijne taak gereed komen wilde. Dat hij na deze te hebben verricht, onmiddellijk weer vertrekt, spreekt, met het oog op Neh. II:6, bijna vanzelf.

Evenals in ons tegenwoordig boek, moet dan ook in de „gedenkschriften van Nehemia", waartoe èn H. XII:27 vv. èn H. XIII:4—31 behooren, laatstgenoemd stuk bijna onmiddellijk op het eerstgenoemde gevolgd zijn.

Kosters is zeer sterk in het toekennen aan den Chroniekschrijver van bepaalde tendentieuse bedoelingen bij het gebruik zijner bronnen en bij de voorstelling die hij zelf van de geschiedenis geeft. Ik ga daarin slechts zeer gedeeltelijk met Kosters mee. Toch kan men meenen — en op Kosters' weg ligt dit zeker — dat de verandering van het 22ste in het 32ste jaar van Artahsjasta heeft plaats gehad, omdat er anders voor het in H. IX, X en VIII verhaalde, met alles wat daarvan het gevolg zijn moest, geen plaats was gedurende het eerste verblijf van Nehemia in Juda.

Aan hen die nog meer beslist dan ik met het gevoelen van Kosters medegaan, wenschte ik deze tekstemendatie voor te leggen. Het komt mij voor dat zij in het geheel van Kosters opvattingen, indien al niet onontbeerlijk, dan toch zeer aannemelijk moet worden geacht.

Utrecht, Febr. 1900. J. J. P. Valeton Jr.

Digitized by Google

SÖREN KIERKEGAARD.

Höffding. Sören Kierkegaard als Philosoph. Frommann's Klassiker der Philosophie.

Voor mij ligt eene volledige lijst van Kierkegaard's werken, verschenen in C. A. Reitzels Forlag, Kopenhagen. Verreweg het meeste daarvan is reeds meermalen in druk verschenen doch op dit oogenblik uitverkocht. Van zijne hoofdwerken is nog voorhanden „Enten-Eller" en het „Onwetenschappelijk Naschrift". Als gij den uitgever een vriendelijken brief schrijft, is deze wellicht in staat u nog antiquarisch een exemplaar te bezorgen van de „Stadien op 's levens weg", maar verder zult gij er niet licht in slagen in den boekhandel iets van Kierkegaard te veroveren, tenzij dan eenige zijner kleine stichtelijke geschriften, die zulk eene beroemdheid hebben erlangd. Ik zou deze onbelangrijkheden niet mededeelen, wanneer er niet uit bleek dat Kierkegaard in zijn vaderland een geliefd en gelezen auteur is. En zijn naam en geschriften zijn niet tot Denemarken beperkt gebleven. In het Duitsch is reeds vrij wat vertaald, hoewel het te betreuren is, dat men met die vertalingen eenigszins vrij schijnt omgesprongen te hebben. Vooral Enten-Eller schijnt bij zijne metamorphose in Entweder-Oder vrij wat geleden te hebben. Doch wat van meer belang is, er is in Duitschland reeds een begin van een Kierkegaard-literatuur. In ons land is Kierkegaard, naar ik meen, nog slechts weinig bekend. Sommige zijner stichtelijke geschriften zijn verspreid in zekere kringen, maar dat er velen zijn die één of meer zijner hoofdwerken bestudeerden, is mij niet bekend. Aanlokkelijk schijnt velen die studie niet: Kierkegaard staat nu eenmaal in den reuk een zonderling te zijn, en ik zou hier het gerucht niet willen

Digitized by Google

logenstraffen. Hij is dichter, men weet het, al is het slechts door Brandes, die in zijn „Sören Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild" zoo dikwijls de aandacht daarop vestigt. En te recht. Zijn werken vloeien over van schitterende bladzijden, heerlijk poëtisch proza, mooie lyrische eindjes, die vanzelf in het geheugen blijven hangen, maar hij kan ook saai, dor, vervelend zijn. En wat Kierkegaard als denker aangaat.... wie (wat wel eens voorgekomen is) voor het eerst met Kierkegaard kennis maakte door Enten-Eller en dan heel op zijn gemak het voorwoord van dat werk las, zal bijzonder geneigd geweest zijn reeds dadelijk aan den aanvang van het eigenlijke werk zich voor goed te laten afschrikken door een reeks van kortere en langere aphorismen, diapsalmata, zoo vreemd, zoo verbijsterend, dat het onmogelijk is daarin lang achtereen behagen te scheppen. Brandes geeft een commentaar op sommige, maar vele blijven duister. Men heeft het gevoel voor den mal te worden gehouden, en dat is niet prettig, als men de zaak ernstig heeft opgevat en niet zonder moeite en tijdverlies getracht heeft te verstaan. En ook bij verdere lectuur kan men dikwijls niet verjagen het vage vermoeden dat de schrijver een loopje met zijn lezer neemt. Want Kierkegaard is moeilijk te verstaan, reeds door de eigenaardigheden van zijn stijl, door zijn plotselinge wendingen en veranderingen van toon. Pagina achter pagina leest men gemakkelijk, het is alles geschreven in eenvoudigen, vloeienden, poëtischen stijl, en dan plotseling is het alles raadselachtig, mysterieus, droog, dor, een woestijn, en als gij dan lezende en herlezende den weg hebt gevonden, dan is het dikwijls twijfelachtig of het resultaat dezer inspanning deze inspanning wel waard was. Ik herinner mij een plaats uit het „dagboek van den verleider", waar over de vrouw gesproken wordt en waar de eenvoudige en blociende taal plotseling overgaat in een onverstaanbaar abracadabra, een wanhopige philosophische terminologie, die mij heel wat hoofdbrekens gekost heeft en die ik later ook bij Brandes aangehaald vond als een voorbeeld van plotselingen overgang en woordenrijke phraseologie. En toch wordt Kierkegaard een denker geacht, en door velen wordt hij als wijsgeer hemelhoog geprezen, en het minste wat men dus kan doen, schijnt wel kennis te nemen van hetgeen over hem geschreven is. In de handboeken van geschiedenis der

Digitized by Google

philosophie wordt Kierkegaard ternauwernood genoemd. Höffding in zijne „Geschichte der neueren Philosophie" maakt om licht te verklaren redenen een uitzondering. Hij wijdt een zestal pagina's aan zijn landgenoot. Brandes vermeldt hem herhaaldelijk in de „Hauptströmungen" en wijdt verder aan hem de reeds genoemde essay, waarin hij Kierkegaard ontleedt volgens de wijze der psychologische literatuurbeschrijving. Het zou mij niet verwonderen dat menigeen bij de lezing van dit geschrift een zonderlingen indruk van Kierkegaard kreeg. Brandes is blijkbaar nog al met hem ingenomen, maar toch vat men onwillekeurig het vermoeden op, dat hij in Kierkegaard een fossiel wezen ziet, een soort mummie, en wanneer hij hem dan herhaaldelijk voor een genie verklaart, dan kan men niet anders dan zich verbazen, dat die mummie een genie en betreuren, dat dat genie een mummie was.

Ik voor mij heb een veel weldadiger indruk ontvangen van Höffding's geschrift: „Sören Kierkegaard als Philosoph", als derde deeltje verschenen in de mooie serie: Frommanns Klassiker der Philosophie. En wie Brandes leest, zal wel doen ook deze monographie te bestudeeren. De twee geschriften vullen elkaar in meer dan één opzicht aan.

Naar aanleiding van dit geschrift van Höffding zou ik nu hoofdzakelijk willen spreken. Ik acht het zeer belangrijk, 1e omdat het handelt over Kierkegaard, die een zeer eigenaardig denker is, 2e omdat het door Höffding is geschreven, die in ongeveer alles de antipode is van den door hem behandelden denker. Men zou het nu bedenkelijk kunnen vinden zich juist door Höffding te laten voorlichten over Kierkegaard. Doch de „Deutsche evangelische Kirchenzeitung" zegt daaromtrent: Das Studium Kierkegaards ist schwierig; wir glauben dasz es durch diese ausgezeichnete Biographie sehr viel leichter geworden ist. Ik kan dit getuigenis bevestigen uit eigen ervaring. En de schrijver van het voorwoord tot Höffding's arbeid, Chr. Schrempf, die zich meer met Kierkegaard dan met Höffding verwant gevoelt, zegt daar o. a.: den vriend van Kierkegaard zal het aangenaam aandoen, dat in dit geschrift bet streng wetenschappelijk onderzoek altijd weder de persoonlijke sympathie van den auteur voor dezen wonderlijken denker laat doorschemeren..... En verder: dat hier een philosooph der

Digitized by Google

continuiteit het irrationalisme van Kierkegaard uiteenzet en toetst naar zijn waarheidsgehalte, kan ook de vereerder van Kierkegaard slechts met vreugde begroeten, te meer daar de auteur zijn afwijkend denken zoo weinig verbergt, dat de lezer zich elk oogenblik weer op het tegengestelde standpunt kan plaatsen en van andere onderstellingen uitgaande anders kan oordeelen.

Ik acht dit volkomen juist opgemerkt. Wij krijgen hier niet alleen een zeer duidelijke beknopte uiteenzetting van de grondbegrippen, waarmee Kierkegaard arbeidt, maar ook een glasheldere kritiek daarvan. Een dubbel voordeel voor den lezer, die op deze wijze zijne inzichten langs meer dan één weg ziet verhelderen, want ten slotte moet hij vergelijken en zelf eene keuze doen.

Het geschrift van Höffding geeft iets meer dan het belooft. „Sören Kierkegaard als Philosoph" luidt de titel, doch wij vinden aan het einde, na de uiteenzetting der wijsgeerige denkbeelden, tevens de verhouding van Kierkegaard tot het Christendom uiteengezet, hoewel dit slechts indirect philosophische waarde heeft. Dit is hieraan te danken, dat Höffding's geschrift tevens een biographie is, wat meer zegt, enkele hoogst belangrijke biographische bijzonderheden bevat, die men zelfs bij Brandes vergeefs zoekt. Brandes hecht oneindig meer dan Höffding aan deze bijzonderheden, wat te verklaren is door het gezichtspunt, waaruit hij Kierkegaard beoordeelt. Bekend is het dat vooral twee feiten een geweldigen indruk op Kierkegaard hebben gemaakt: het ontdekken van een geheim, dat zijn vader betrof, en het afbreken van zijne verloving. Althans deze twee feiten hebben dikwijls vorm en zelfs inhoud bepaald van geheele stukken uit de werken zijner eerste periode. Wie „Enten-Eller" las en de „Stadien op 's levens weg", weet hoe daar telkens sprake is van verlaten meisjes en de geheimzinnige verhouding waarin een kind tot zijn vader was geplaatst. Maar over dit feit, de verhouding van Kierkegaard tot zijn vader, geeft Brandes geen licht. Hij praat er zoowat om heen, hij schijnt de eigenlijke oorzaak niet te kennen. Brandes schijnt zijn essay geschreven te hebben toen de „nagelaten papieren" nog slechts ten deele waren uitgegeven; bovenal het feit zelf, dat bedoeld wordt, is in de gedrukte uitgave niet medegedeeld,

Digitized by Google

nl. dat Kierkegaard's vader als arme herdersknaap op de Jutlandsche heide eens door lijden overmand God zou gevloekt hebben. Daaronder leed later die vader verschrikkelijk, en Kierkegaard, er op zinspelende hoe dat feit te zijner kennis kwam, spreekt daarvan als „de groote aardbeving" in zijn leven, „die vreeselijke ommekeer, die hem plotseling een nieuwe onfeilbare uitlegging van alle verschijnselen opdrong". De hooge ouderdom zijns vaders scheen hem geen zegen, maar eerder een vloek, de straf Gods lag op de geheele familie. In een ontwerp tot zijne verhandeling „het begrip angst" vinden wij het volgende: „Eene verhouding tusschen vader en zoon, waarbij de zoon heimelijk alles ontdekt, en het toch niet mag weten. De vader is een aanzienlijk man, godvruchtig en streng; slechts een enkele maal, in zinneloosheid, ontvallen hem eenige woorden, die het vreeselijke doen vermoeden. Anders komt de zoon niets te weten, en nooit mag hij den vader of iemand anders er naar vragen". In de „Stadien op 's levens weg" heeft hierop betrekking o. a. de schets: Salomo's droom, en in de verhandeling: „de reflex van het antiek-tragische in het moderntragische", in het eerste deel van Enten-Eller, heeft Kierkegaard uit de eigen zielsgesteldheid een zeer bijzondere Antigone geconstrueerd.

Doch wat de biographische bijzonderheden verder aangaat, ook die, welke aanleiding gaven tot de tweede periode zijner werkzaamheid als auteur, daarover raadplege men liever Brandes. De inhoud van Höffding's boek bepaalt zich hoofdzakelijk tot de aanwijzing van Kierkegaard's plaats in het denken van zijn tijd en zijn volk en verder tot het weergeven en beoordeelen zijner eigenaardige denkbeelden.

In overeenstemming hiermee, vangt het geschrift dan ook aan met eene kenschetsing van de romantisch-speculatieve Religionsphilosophie, zooals die zich vertoont bij Schleiermacher en Hegel. Kierkegaard is zelf begonnen als aanhanger dezer philosophie, die alles uit zich zelf te voorschijn wilde spinnen en in hare abstracte speculatie ervaring en werkelijkheid verre beneden zich achtte. Sibbern verhaalt hoe Kierkegaard in die periode hem eens ontmoette en vroeg, welke de verhouding was van het denken tot het leven en de werkelijkheid. Doch toen hij later door de hartstocht der werkelijkheid werd aangegrepen

Digitized by Google

keerde hij deze philosophie beslist den rug toe. Geen wonder dat hij, die alle analogie tusschen geestelijke en organische ontwikkeling ontkende, zich op den duur niet eens kon gevoelen met een Hegel, voor wien het geestelijke en het natuurlijke zich ten slotte oplosten in één alles omvattend ontwikkelingsproces, en met een Schleiermacher, die in natuurprocessen de eerste schrede zag van eene samensmelting van natuur en geest, die ten slotte haar toppunt bereikte in de geestelijke ontwikkeling van den mensch.

Op het standpunt dezer philosophie, die alles „vermittelte", bestond natuurlijk slechts een formeel onderscheid tusschen weten en gelooven. In waarheid hadden deze beide denzelfden inhoud. De philosophie drukte in de taal van het denken uit, wat de godsdienst sprak in de taal van het gevoel. Wat het geloof als historische feiten opvat, zijn voor het denken eeuwige waarheden. De positieve godsdienst wordt opgeheven. De dogma's veranderen in symbolen. Er heerscht absolute harmonie, doch slechts voor de bespiegeling, op papier; in de werkelijkheid en in het leven zijn tegenstellingen, grenzen. De eenheid is niet te bereiken, en de „mediatie" blijkt ijdelheid te zijn. De harmonie, zal ze veroverd worden, moet in het leven worden veroverd door de „herhaling". Hier is een typisch onderscheid tusschen het speculatief idealisme en een denker als Kierkegaard. Hegel verhief het ideaal, de eenheid der tegenstellingen, tot systeem, Kierkegaard vatte de werkelijkheid weder op in haar concreet karakter met haar scherp bepaalde tegenstellingen en grenzen.

Heiberg was de eerste, die in Denemarken als kampioen optrad voor Hegeliaansche philosophie. En door Martensen werd ze tot het uiterste gedreven, eigenlijk nog verder dan het uiterste, daar hij de mogelijkheid van een nog hooger standpunt trachtte aan te wijzen. Doch met Treschow en Sibbern begon eene reactie. Deze laatste wendde zich meer en meer af van de objectieve, historische zijde der religie, om zijn aandacht te vestigen op het innerlijke persoonlijke leven, dat de bronwel is van alle religie. Van hier was het slechts één schrede tot de geliefkoosde stelling van Kierkegaard, dat het subjectieve de waarheid is. En deze stelling werd ook verdedigd door Paul Möller, die ze uitsprak in den zeer para-

Digitized by Google

doxalen vorm, dat geene levensuiting waarheid bevat, waarin niet scheppende originaliteit ligt. Hij was er van overtuigd dat als ieder onbeschroomd over de dingen oordeelde, zooals deze zich aan hem vertoonden, hooge karakters daarvan het gevolg moesten zijn. In hunne opvatting van subjectieve waarheid blijken de twee laatste denkers nauw aan Kierkegaard verwant te zijn. Höffding noemt deze drie één denkerfamilie, en Kierkegaard gevoelde zich door sterke banden tot deze zijne leermeesters getrokken.

Brandes ziet in piëteit en verachting de grondtrekken van Kierkegaard's wezen. Het komt mij voor dat Höffding juister in de zwaarmoedigheid den eigenlijken grondtrek van Kierkegaard's wezen ziet. Hieruit is gemakkelijk te verklaren zijne piëteit, zijn ontzag voor alle autoriteit, — hij had een rustpunt noodig — en tevens zijne verachting. De man die altijd te midden van nevelen en duisternis wandelde, moest met een zekere verachting neerzien op de menigte, die althans schijnbaar zoo luchthartig hare wegen gaat. Hoe Brandes uit de verachting Kierkegaard's zachten, medelijdenden zin zou willen verklaren, is niet gemakkelijk in te zien, Daarentegen is dat medelijden en de vreugde, die hij vond in het brengen van troost, evenzeer het uitvloeisel zijner zwaarmoedigheid; hij die het leed beter kende dan iemand, was ook beter dan iemand in staat met anderen mede te gevoelen.

Gegeven nu zijne zwaarmoedigheid, die er toe neigt, zich in allerlei mogelijkheden te verdiepen, gegeven verder zijne levendige phantasie en denkkracht, zoo volgt hieruit onmiddellijk een leven in de toekomst en in het verleden, een voortdurend hopen en zich herinneren. Kierkegaard heeft zelf het ongelukkige daarvan gevoeld. Herinnering en anticipatie waren de groote machten in zijn leven. En vooral de laatste was voor hem noodlottig. In het eerste deel van Enten-Eller komt een schets voor, getiteld „de ongelukkigste". Daarin vindt men sommige stukken, die een hoogst komischen indruk maken, wanneer men ze voor het eerst leest. Wellicht bedoelde de auteur ook een dergelijken indruk te maken, de zwaarmoedigheid uit zich zoo dikwijls in uitgelaten dwaasheid; maar inderdaad, nu ik die plaatsen beter versta, daar ik een opmer-

Digitized by Google

king van Höffding daarop meen te mogen toepassen, zijn ze innig somber. Kierkegaard maakt zich daar bijzonder vroolijk over eene uitdrukking, die Hegel ergens moet gebruikt hebben: „het ongelukkige bewustzijn". En daarop dan voortbordurende luidt het: „De ongelukkige nu is hij, die zijn ideaal, den inhoud zijns levens, de volheid van zijn bewustzijn, zijn eigenlijk wezen, op de een of andere wijze buiten zich heeft. De ongelukkige is altijd afwezig van zich zelf, nooit zich zelf tegenwoordig. Maar afwezig kan men blijkbaar slechts wezen in den verleden of in den toekomenden tijd.... De ongelukkige is alzoo afwezig.... Dat zijn de hopende en de zich herinnerende individualiteiten". Hij gaat nu verder met te betoogen dat de mensch zich herinnerend en hopend als het ware in het heden (praesentisk) kan zijn. Deze mensch is dan niet in strengen zin ongelukkig, want hij is niet afwezig van zich zelf. En geen slag, zoo zwaar, die hem geheel ongelukkig kan maken. „Deze kan hem berooven van zijn hoop en hem daardoor doen leven in de herinnering, of hem berooven van zijn herinnering en daardoor doen leven in de hoop. Streng opgevat, wordt de hopende individualiteit ongelukkig, wanneer zij haar hoop verliest, de herinnerende individualiteit, wanneer zij haar herinnering verliest. En nu construeert Kierkegaard als „den ongelukkigste" de combinatie van deze twee, welke tot stand komt hierdoor, dat de herinnering verhindert in de hoop te leven, en de hoop verhindert in de herinnering te leven. „Dit ligt nu eensdeels hieraan, dat hij (de ongelukkigste) steeds hoopt wat hij zich moest herinneren; zijn hoop wordt bestendig teleurgesteld, maar terwijl ze teleurgesteld wordt, ontdekt hij, dat dit niet daaraan te wijten is, dat het doel op grooteren afstand is geplaatst, maar hieraan, dat hij het doel voorbij is, dat het reeds beleefd is of behoorde beleefd te zijn en zoo in de herinnering zijn overgegaan. Anderdeels herinnert hij zich steeds wat hij moest hopen, want het toekomende heeft hij reeds in zijne gedachte opgenomen, in zijne gedachte heeft hij het beleefd, en dit beleefde herinnert hij zich, ofschoon hij het moest hopen. Wat hij dus hoopt ligt achter hem, wat hij zich herinnert ligt voor hem". Dit nu wordt dan vrij lang en oogenschijnlijk heel vroolijk uitgesponnen. Inderdaad geeft Kierkegaard hier zijn eigen toestand weer, waarin hij zich diep rampzalig gevoelde.

Digitized by Google

De beelden, die hij anticipeerde waren zoo levendig en reusachtig, dat de toekomst daaraan nooit beantwoordde. Voor hem lag reeds in het verleden, wat hij als toekomst hoopte. En de emotie zijner herinnering was veel sterker dan de emotie van het oogenblik, waarop die herinnering betrekking had. Aldus hoopte hij steeds van de toekomst een werkelijkheid, die hem een even sterke emotie zou veroorzaken, d. i. hij hoopte van de toekomst wat tot zijn herinnering behoorde.

Door dit alles is het vanzelf sprekend, dat in Kierkegaard een dichter en een psycholoog vereenigd moeten zijn. En hij was er zich met angst van bewust, dat ook hij gevaar liep de werkelijke verhouding tot het leven geheel te doen opgaan in een denken en droomen over de wereld. Doch hij kende het geneesmiddel en hij getuigt van zich zelf, dat hij nooit geheel dichter en denker is geweest: reeds vroeg was het zijn streven *existentiëel* te denken, zoo te denken, dat hij met geheel zijn persoon, met al zijne krachten bij zijn denken was. Het gold al de vermogens in hem op één doel te concentreeren, wat er in hem was tot harmonie en eenheid te verbinden. De „mediatie" gold als het toovermiddel om dit doel eens en voor altijd te bereiken, doch het leven leerde Kierkegaard dat een kunstgreep niet voldoende was om de hoogere harmonie in het leven tot stand te brengen. Met de „mediatie" iets uitrichten kon wellicht degene, die in zich geen strijdende momenten had, doch waar deze aanwezig waren, daar was enkel de „herhaling" in het leven het eenige middel om de hoogere harmonie tot stand te brengen. En dit doel was niet alleen daarom zoo moeilijk te bereiken, omdat de tegenstellingen zoo scherp waren, maar de aard van het bestaan brengt reeds op zich zelf moeilijkheden mede. Alle bestaan is wordend. De harmonie van het leven berust hierop dat wij terugblikkend verstandig zijn. „Het leven moet terugblikkend verstaan, doch voorwaarts geleefd worden". Het bereikte resultaat wordt in de toekomst steeds opnieuw in de waagschaal gesteld, en moet door herhaling telkens opnieuw veroverd worden. Want wat in het verleden werkelijk was, heeft in de toekomst slechts mogelijke waarde.

Ook hier blijkt Kierkegaard de vijand van eenheid, harmonie, continuiteit. Verleden en toekomst zijn door een scherpe grens

Digitized by Google

voor hem gescheiden. De gedachte eener doorloopende ontwikkeling schijnt hem vreemd. Het maakt bijna den indruk dat de kategorie der mogelijkheid voor hem objectieve waarde bezit. Dit hangt zonder twijfel samen met de subjectieve richting van zijn denken; hij wilde waarheid die waarheid voor hem was. En niemand zal ontkennen dat op subjectief standpunt de kategorie der mogelijkheid haar recht van bestaan heeft, hoewel het dan raadselachtig is, hoe door veranderd standpunt van het subject het mogelijke tot het werkelijke kan worden.

De kategorie der mogelijkheid speelt ook verder bij hem haren rol. De werkelijkheid zou niet voldoende zijn tot opvoeding van het karakter. „Eerst wie door de mogelijkheid gevormd wordt, wordt naar zijne oneindigheid gevormd". Kierkegaard heeft echter over het hoofd gezien dat de geconstrueerde mogelijkheden van dien aard kunnen zijn, dat men alle kracht gebruikte in den strijd met schimmen, zonder dat daardoor het leven in de werkelijkheid gemakkelijker werd. Het leven in mogelijkheden heeft hem zelf althans den strijd met de werkelijkheid niet lichter gemaakt.

De eigenlijke schets van Kierkegaard's wijsbegeerte vangt Höffding aan met de erkenntnistheorie. Reeds dadelijk treft ons de onderscheiding van wezenlijke en onwezenlijke kennis. Tot de laatste wordt b.v. gerekend alle natuurwetenschap, geschiedenis, wiskunde. Wat b.v. de natuurwetenschap betreft, hij achtte deze gering, zooals eens de hem zoo sympathieke denker Socrates. Maar wat dezen vergeven kan worden, wat dezen in zekeren zin tot eer strekt, het stempelt Kierkegaard in dit opzicht tot een bekrompen man. Ik herinner mij een plaats, waar hij zich boos maakt over den microscoop. Zoolang men dezen voor een tijdverdrijf, voor een amusement aanziet, dan is het heel goed, maar als men er ernst mee maakt, dan is het heel dwaas. Als God met een stok door de wereld ging, dan zou hij dezen vooral laten neerkomen op de ruggen van hen, die microscopische onderzoekingen doen. Want de natuuronderzoeker gebruikt den microscoop, zooals een gek zijn lorgnet, behalve dat de onbeschaamheid van den eersten veel grooter is, daar hij God fixeert. Onbegrijpelijk, zulk eene uiting bij een denker uit deze eeuw! Het is althans gedeeltelijk te

Digitized by Google

verklaren uit zijn streven om existentiëel te denken, daardoor werd hij er toe gebracht om allereerst te vragen wat hem zelf nuttig en noodig was, en dat was de ethisch-religieuse kennis, de wezenlijke kennis. Dat die onderscheiding willekeurig was, schijnt hij zelfs niet te hebben vermoed. Hij heeft er geen idee van gehad, dat het veranderlijke in de wezenlijke kennis wel eens het gevolg zou kunnen zijn van toename en ontwikkeling dier kennis, die hij onverschillig oordeelde. Schrempf in het voorwoord tot Höffding's geschrift over deze onderscheiding sprekende, noemt ze wetenschappelijk onhoudbaar, maar spreekt de overtuiging uit, dat menig wetenschappelijk onhoudbare gedachte practische waarheid kan hebben. Hij licht dit dan toe, door er op te wijzen, dat Kierkegaard allereerst zocht een methode volgens welke hij zelf kon leven. En dat zou hem dan ook gelukt zijn, daar hij niet een offer is geworden van den waanzin, zooals b.v. Nietzsche, die dus de juiste methode voor zich niet gevonden schijnt te hebben.

Achter deze vergelijking van Kierkegaard's lot met dat van Nietzsche, als getuigenissen der meerdere of mindere gepastheid hunner levensmethoden voor henzelf, heb ik eerst heel veel gezocht. Bij nadere overweging komt het mij voor, dat geen gedachte die men er aan vastknoopt zich redelijkerwijze laat vasthouden.

Om terug te komen tot de erkenntnistheorie, deze wordt door Kierkegaard nader uitgewerkt in de stellingen, dat een logisch systeem kan gegeven worden en dat een systeem van het zijnde niet kan gegeven worden. Hier blijkt, hoe getrouw Kierkegaard zijn programma uitvoert, waarop staat: moeilijkheden opwerpen. Ik wil alleen de tweede stelling bespreken. De onmogelijkheid om een systeem van het bestaande te geven komt hieruit voort, dat het existeerende, daar het in den tijd is, niet afgesloten is. Ook het subject, dat verklaart, is nog wordende. Eene verklaring van het bestaande zou eerst gegeven kunnen worden, als men kon terugzien op het afgesloten bestaan, hetgeen zou onderstellen, dat men zelf niet meer existeerde.

Dat evenwel zulk een systeem voor ons denken niet kan worden tot stand gebracht, beteekent niet, dat het niet bestaat. Het bestaat voor hem, die in zijne eeuwigheid voor altijd afge-

Digitized by Google

sloten is, en toch het zijnde in zich bevat, voor God. Höffding merkt hier terecht een tegenspraak op. Voor geen subject dat steeds wordt kan eenig bestaan als afgesloten verschijnen. Beweging kan niet gedacht worden sub specie aeternitatis. Bij het begrip beweging kan men niet abstraheeren van den tijd. Dus één van beide: een systeem van het zijnde is ook niet voor God mogelijk, of wel het voortdurend worden is een schijn. Ik acht deze kritiek overtuigend, en deelde ze mede omdat ze ook een zekere theodicee treft. Het kwaad in de wereld zou weggeredeneerd kunnen worden door de overweging, dat God in zijne eeuwigheid nu reeds de afgesloten ontwikkeling beschouwt, terwijl wij het schouwspel der wereld zich voor ons zien ontwikkelen, waarin het kwaad enkel een lageren ontwikkelingstrap vertegenwoordigt. Ook hier geldt dat ontwikkeling nooit sub specie aeternitatis kon worden opgevat.

Wanneer Kierkegaard het geheel der dingen voor den mensch een paradox noemt, dan gebruikt hij een term, die op een dwaalspoor zou kunnen leiden. Paradox zou het bestaande voor den mensch zijn, wanneer de wereldwetten geen denkwetten waren en het bestaande voor den mensch onoverkomelijke tegenstrijdigheden bevatte. Juister term zou het zijn, als hij het irrationeel noemde, in den zin, dat slechts een benaderende waarde daarvoor kan gevonden worden, die steeds voor verdere benadering vatbaar is. En wat de onwezenlijke kennis betreft, stelt Kierkegaard zich hiermee tevreden, niet evenwel wat de wezenlijke kennis betreft. De methode waarmede hij deze bereikt, aangenomen dat men ze een methode mag noemen, is echter van zeer bijzonderen aard.

De wezenlijke waarheid daarentegen is werkelijk paradox, want de gedachte van God, van het eeuwige, moet vastgehouden worden te midden van alle worden. Ze kan niet anders gegrepen worden dan door den hartstocht van het geloof, ze wordt noodzakelijkerwijze gepostuleerd, de nood des levens voert tot de gedachte Gods. God is een toevlucht, een anker op den Oceaan des levens, een eindstation, waar rust steeds wenkt voor de moede gedachte. Door het denken is dat gepostuleerde wezen niet te naderen. God is qualitatief absoluut verschillend van den mensch. Objectieve zekerheid is door de ervaring niet te verkrijgen, de toekomst blijft steeds

Digitized by Google

onzeker, het schouwspel der wereld bevestigt en ontkent tevens het bestaan Gods. En toch zonder God is het leven onmogelijk, en de objectieve onzekerheid moet dus worden gegrepen met het geloof. De waarheid kan slechts subjectief gegrepen worden. Deze gedachtengang culmineert in de stelling: het subjectieve is de waarheid. En daaraan beantwoordt dan de opvatting van het objectieve als waardeloos, zooals dan de objectief geldende kennis voor hem ook de onwezenlijke kennis was. Bekend is de anecdote, door hem verzonnen, van den krankzinnige, die aan zijn bewaker ontsnapte. Deze was zich evenwel van zijne situatie bewust; als hij niet den indruk maakte van een verstandig mensch, zou hij natuurlijk spoedig als krankzinnig teruggezonden worden. En daarom herhaalde hij steeds de objectieve waarheid: de aarde is rond. Het gevolg was, dat hij weldra weer was opgesloten. Daarentegen, wat subjectief innig en hartstochtelijk gegrepen wordt, dat is de waarheid. „Wanneer van twee menschen de een in persoonlijke onwaarheid tot den waren God bidt, de ander met heel den hartstocht der oneindigheid tot een afgod, dan bidt de eerste in waarheid tot een afgod, de ander waarlijk tot God". Het „hoe" is van waarde, niet het „wat". De subjectiviteit is de waarheid, de waarheid zelf, objectief beschouwd, het paradox. Het principe der vrije persoonlijkheid schijnt hier voor het grijpen te liggen. En wanneer Kierkegaard in deze richting geen consequentie trekt, zoo blijkt toch in allen gevalle, dat de inhoud van zijn geloof door piëteit, door ontzag voor autoriteit, door de traditie bepaald wordt. En ten slotte gold hem het dogmatische kerkgeloof daarom als hoogste waarheid, omdat dit geloof aan zoo groote innerlijke tegenspraak leed en het vasthouden daarvan voor den geloovige met den grootsten hartstocht, met den grootsten strijd was verbonden.

These, antithese, synthese, dat was de leuze van alles wat onder Hegel's vanen philosopheerde; de tegenstellingen schenen slechts aanwezig om in een hoogere eenheid verbonden te worden. Denken en werkelijkheid schenen elkaar absoluut te dekken, de geest schreef voor, de natuur volgde: „Was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig" en

Digitized by Google

Mit dem Genius steht die Natur in ewigem Bunde;
Was der eine verheiszt, leistet die andre gewisz.

Er bestonden voor deze philosophie geen grenzen.

Het begrip „Schranke", dat nog bij Fichte zijn rol speelde, was bij Hegel eens en voor al geëlimineerd. Alles loste zich op in ééne harmonie. Ik heb er reeds eenige malen op gewezen, hoe Kierkegaard tegen deze denkrichting protesteerde. Mediatie, zoo leert hij, is slechts daar mogelijk, waar geen momenten zijn. In plaats van de wereld en het leven door het denken te construeeren, was het leven juist het voorwerp van Kierkegaards denken, en het scheen hem onmogelijk daar grenzen, tegenstellingen, qualitatieve verschillen te ontkennen. Zoo kwam dan voor de mediatie de herhaling in de plaats, het veroverde moest telkens opnieuw veroverd worden. Zoo stelde hij in zijn erkenntnistheorie de stelling op, dat een logisch systeem inderdaad kon gegeven worden, maar dat de aanwending daarvan op de werkelijkheid hoogst problematisch was. Het denken kon niet buiten zich zelf treden; waar het buiten zich zelf trad en de werkelijkheid scheen te bereiken, daar had het denken de werkelijkheid in gedachte werkelijkheid, d. i. in mogelijkheid, veranderd. Hegel, die wel eens beschouwd wordt als de meest Grieksche der nieuwere wijsgeeren, had oog voor de eenheid, de harmonie, Kierkegaard voor de tegenstelling. Enten-Eller (entweder-oder) was zijn leus; zoo heet zijn eerste hoofdwerk, zoo stond hij in Kopenhagen bij de straatjongens bekend. En deze denkrichting heeft zeer welsprekend hare uitdrukking gevonden in zijne geliefkoosde gedachte „de Sprong". Er zijn geen natuurlijke, geleidelijke overgangen. Door den sprong wordt het qualitatief nieuwe gesteld. De ontwikkeling is immanent, totdat door den sprong iets transcendents te voorschijn treedt. Dit begrip, de sprong, beheerscht de geheele ethiek van Kierkegaard, en is bijzonder belangrijk waar het geldt de verhouding te bepalen tusschen de psychologie en de ethiek.

Dat Kierkegaard de waarheid paradox noemt, is enkel de uitdrukking daarvoor, dat de continuiteit in het denken zich niet laat handhaven. Het paradox onderstelt dus de behoefte aan continuiteit, het is enkel de uitdrukking daarvoor dat die behoefte is teleurgesteld. En zoolang het dus eenigszins gaat,

Digitized by Google

houdt Kierkegaard de continuiteit vast, doch deze wordt plotseling afgebroken op het punt waar psychologie en ethiek zich scheiden. Geen brug voert van het eene gebied naar het andere. De overgang geschiedt plotseling, door een ruk, den sprong. De psychologie heeft slechts met voorbereidingen te doen, ze blijft bij de mogelijkheid staan, dan komt de sprong, en er is iets absoluut nieuws gesteld, dat zijne verklaring onmogelijk in het voorafgaande kan vinden, d. i. de ethiek heeft van de psychologie niets ter verklaring te verwachten en te hopen.

Reeds dadelijk maakt deze opvatting een wonderlijken indruk. Ze komt o. a. hierop neer, dat de daad los gemaakt wordt van hare motieven. Ze doet het bekende woord te niet: duo cum faciunt idem, non est idem. Zij maakt ten slotte onmogelijk alle zedelijke beoordeeling. En het is niet te verwachten dat de theorie van den sprong gebillijkt en aanbevolen zal worden door een Höffding, die zijn psychologie en ethiek schreef als twee deelen van hetzelfde plan, en die den lezer zijner ethiek zoo dikwijls noodzaakt zijne psychologie nog eens op te slaan. Höffding is uit den aard der zaak dus determinist, Kierkegaard indeterminist, ja het begrip sprong schijnt bijna nog meer aan te duiden dan de vrijheid van den wil; ik voel er in de ongebondenheid van den wil. En toch is het gemakkelijk aan te toonen, dat Kierdegaard met zijn indeterminisme in strijd geraakt. De verhouding tusschen psychologie en ethiek wordt door hem ontwikkeld in een zijner kleinere werken: „Het begrip angst". De vraag wordt hier gesteld: Hoe was het mogelijk, dat de eerste menschen, die toch in den staat der onschuld verkeerden, konden vallen? De argumentatie van Kierkegaard komt in het kort hierop neer: De psychologie vindt een voorbereiding, een mogelijkheid in den angst. Deze verschilt van vrees, omdat de vrees zich op iets bepaalds, de angst daarentegen zich op iets onbestemds richt, iets schaduwachtigs, een droom die komt en verdwijnt. En deze angst schijnt er een behagen in te scheppen om altijd te wijlen bij datgene wat hij toch steeds ontvliedt. Zoo boezemt de afgrond angst in, men vliedt deze voorstelling en keert er toch altijd naar terug.

En toch verklaart deze mogelijkheid, deze nadering niets. De val heeft plaats, plotseling, door een sprong, die niet te

Digitized by Google

verklaren is door iets dat er aan voorafging. Even plotseling is de overgang van psychologie tot ethiek. De psychologie heeft slechts te doen met het mogelijke, en dit staat in geenerlei verband met het werkelijke, zoo min als de daad te verklaren is door het karakter, zoo min als het individueele te verklaren is uit de eigenaardigheden, die zich in het geslacht hebben gevormd.

Aldus Kierkegaard. Maar waarom nu eene verklaring te zoeken voor den val? waarom deze verklaring te zoeken op het gebied der psychologie, wanneer ten slotte deze verklaring geen verklaring is, en psychologie en ethiek twee volstrekt onafhankelijke gebieden zijn? Is dit niet in strijd met al onze ervaring? Geeft een inzicht in iemands karakter ons niet het recht zekere daden van hem te verwachten? Het is waar, die daden blijven dikwijls uit, maar dit is te wijten aan het feit, dat wij niet alle mogelijkheden kenden. Doch een daad achten wij slechts verklaard, wanneer zij begrepen wordt uit het karakter. Blijkt zij op deze wijze onbegrijpelijk te zijn, dan spreekt men van ontoerekenbaarheid en onverantwoordelijkheid. En waarom in de psychologie mogelijkheden en een naderen te willen vinden, indien de mogelijkheid niet is een mogelijkheid tot iets, het naderen een naderen tot iets?

Gezond verstand is een bezit dat Kierkegaard waarschijnlijk niet bijzonder op prijs zou gesteld hebben, maar toch waag ik de uitspraak, dat het pleit voor zijn gezond verstand, dat hij hier een inconsequentie begaat. Zijn ethiek en psychologie absoluut gescheiden, dan kan het zedelijk oordeel geen betrekking hebben op eenigen toestand, die ligt vóor den sprong, en toch treft Kierkegaard's zedelijk oordeel ook den angst, die immers haar voorwerp ontvlucht, *maar er ook steeds naar terugkeert.* Hier dus treft de zedelijke beoordeeling een toestand, die ligt op het gebied der psychologie, of is er hier misschien sprake van eene beslissing, die voor de werkelijke beslissing, voor den sprong ligt? Dan zou tevens de scheiding tusschen mogelijkheid en werkelijkheid overbrugd zijn: de mogelijkheid zou dan zijn gebleken werkelijkheid te zijn in wording. In allen gevalle schijnt hier te blijken dat met den overgang van psychologie tot ethiek de continuiteit niet wordt opgeheven.

En ditzelfde zou ook blijken, wanneer men nader inging op

Digitized by Google

de beelden, waarin Kierkegaard den geheimzinnigen sprong tracht te beschrijven. Deze ligt tusschen twee toestanden, waarvan de eerste op phychologisch gebied ligt, hij ligt tusschen twee bewustzijnsoogenblikken, bewustzijnsoogenblikken die men zoo dicht mogelijk tot elkaar mag doen naderen, als men wil. Doch nimmer zal de sprong zelf zich in werkelijkheid dekken met zulk een bewustzijnsoogenblik. De sprong heeft dus onbewust plaats, hoewel Kierkegaard het wil laten voorkomen, alsof er sprake was van een besluit, een willen, een bewuste keuze. Zou men hieruit niet terecht afleiden, dat de sprong in waarheid niet bestaat en de continuiteit niet wordt afgebroken? Wij zijn wel is waar gewoon het bewuste willen eerst willen te noemen, zooals wij eerst onze bewuste voorstellingen voorstellingen noemen. Maar toch blijft er iets van onze voorstellingen over wanneer zij uit het bewustzijn verdwijnen, wij spreken dan van latente voorstellingen en deze kunnen door associatie van denkbeelden weer plotseling in het bewijstzijn opduiken. Zij komen niet tot ons bewustzijn, zoolang zij onder „den drempel" van het bewustzijn zijn. Zoo ook moet het willen een zekere intensiteit bereiken, voordat het wordt tot een willen in den gewonen zin van het woord, tot een bewust willen.

Ten slotte komt het mij voor dat Kierkegaard zijn begrip angst zoo heeft gedefinieerd, dat hij het zich zelf onmogelijk heeft gemaakt om te bewijzen, wat hij wilde bewijzen. Hij spreekt van den angst, die altijd zijn voorwerp ontvliedt, *maar er ook altijd naar terugkeert.* Deze angst nu is een psychologische toestand, maar is in dien angst niet reeds de sprong gesteld, waar die terugkeer een bewuste terugkeer is, een willen? In „het begrip angst" zegt Kierkegaard, dat de angst niet eene onvolkomenheid van den mensch is; maar later verklaart hij den angst voor zeer zelfzuchtig, en spreekt er van hoe de angst met haar voorwerp een heimelijke gemeenschap onderhoudt. En deze plaatsen worden zeer sprekend, wanneer men ze vergelijkt met enkele uitspraken, die ik vond in de reeds genoemde verhandeling uit het eerste deel van Enten-Eller, „de reflex van het antiek-tragische in het modern-tragische": angst is nl. een *denken* (Deensch Reflexion) en als zoodanig wezenlijk verschillend van zorg. Angst is het orgaan, waarmee het subject zich de zorg eigen maakt en zich deze

Digitized by Google

assimileert.... Zooals een hartstochtelijke liefdeblik zijn voorwerp *begeert*, zoo *aanschouwt* de angst de zorg, om ze te *begeeren*. De beslissing valt hier dus reeds onmiskenbaar op psychologisch gebied, maar wat blijft er dan over van den sprong? De continuiteit is door Kierkegaard in geen geval verdreven.

Een eigenlijke ethiek wordt door Kierkegaard niet gegeven. Wat hij geeft is de schildering van verschillende levensbeschouwingen, of liever van de wijze waarop het leven kan worden gevoerd. Terecht heeft men hier gesproken van fragmenten eener vergelijkende levensphilosophie, en de levenstoestanden, die hij aldus beschrijft, worden door hem stadien genoemd. Hij onderscheidt drie zulke stadien, en slechts door den sprong is het mogelijk van het één in het andere over te gaan. Wat zich dus in het eene stadium heeft ontwikkeld, gaat niet noodzakelijkerwijze in het andere over. De stadien worden onderscheiden in het aesthetische, het ethische en het religieuse stadium.

Het eerste stadium is het aesthetische stadium. Het geheele eerste deel van Enten-Eller is aan de beschrijving daarvan gewijd, eveneens de eerste afdeeling der „Stadien op 's levens weg", en verder vindt men geen geringe bijdragen tot de kennis van dit stadium in het tweede deel van Enten-Eller, waar het ethische stadium wordt geschilderd. Maar dit geschiedt in twee lange verhandelingen, die zich voor brieven uitgeven, en deze zijn geadresseerd aan een „aestheticus", tegenover wiens levensopvatting ze dikwijls een polemische houding aannemen. Een program van de aesthetische levensopvatting vindt men in een korte verhandeling uit het eerste deel van Enten-Eller, die zeker tot het buitensporigste behoort, wat ooit door Kierkegaard is geschreven. Het schijnt een aaneenschakeling van geestigheden, dwaasheden, dolheden, ternedergeschreven in een overmoedige bui. Vertaald zou de titel luiden „de Wisselbouw", maar deze titel geeft over den inhoud weinig licht. Wisselbouw, zooals men weet, is een term ontleend aan het landbouwbedrijf. En afgaande op het woord zou men er in kunnen vinden, dat elk jaar van grond verwisseld werd en de reeds gebruikte grond braak bleef liggen. Inmiddels gebruikt de landman deze uitdrukking niet in dezen zin. „Ik wil", zegt Kierkegaard, „ze

Digitized by Google

toch een oogenblik zoo gebruiken, om te spreken van den wisselbouw, die berust op de grenzelooze oneindigheid der verandering, zijn extensieve dimensie". „Deze wisselbouw is de vulgaire, de niet-artistieke, en berust op eene illusie. Men heeft genoeg van het leven op het land, men reist naar de hoofdstad; men heeft genoeg van zijn vaderland, men gaat naar het buitenland, men is „europamüde", men reist naar Amerika enz.... Men heeft er genoeg van om van porcelein te eten, dan eet men van zilver; men heeft hier genoeg van, dan eet men van goud; men steekt half Rome in brand om den brand van Troje te zien. Deze methode heft zich zelve op en is de slechte oneindigheid. Wat bereikte dan ook Nero? Neen, dan was keizer Antoninus wijzer; deze zegt: het staat in uw macht te herleven: zie nogmaals de dingen, die gij zaagt: hierin bestaat het herleven" [1]).

„De methode, die ik voorstel, bestaat niet in het veranderen van grond, maar, zooals de ware wisselbouw, in het veranderen van wijze van bebouwing en van koornsoorten. Hier ligt onmiddellijk het beginsel der beperking, dat het eenige bevrijdende in de wereld is. Hoe meer men zich beperkt, des te vindingrijker wordt men". Kierkegaard herinnert hier dan aan de wijze, waarop een eenzame gevangene zich kan amuseeren of een schooljongen onder een vervelende les. Wat is dan het geringste in staat iemand bezig te houden! en wat wordt men dan niet een nauwkeurig waarnemer! Niets, dat dan de aandacht ontgaat. Men heeft nu eene aanduiding, wat die titel „Wisselbouw" bedoelt. De aestheticus plaatst zich zelf buiten het leven, heeft geen oog voor den ernst daarvan, maakt het leven enkel tot een veld van waarnemingen, zoekt het in mogelijkheden te veranderen, beoordeelt de dingen naar een maatstaf, die niets te maken heeft met de natuur van het beoordeelde ding, verheft het toevallige, het bijkomstige tot hoofdzaak. Iemand is genoodzaakt dikwijls een lang en droog philosophisch betoog aan te hooren. Het verveelt en ergert hem, maar zoodra hij oog krijgt voor de zweetdroppels, die dit betoog onveranderlijk op het gelaat van den spreker te voorschijn doet komen, en die zich vormen tot beken, welke

1) Bedoeld is Marcus Aurelius Antoninus, het citaat is in den tekst in het Grieksch.

Digitized by Google

stroomen van voorhoofd en neus enz., zie, dan is de situatie plotseling amusant geworden. Op iemand valt niets hoegenaamd aan te merken. Maar dan is het eene grieve, dat op zijn naam geen rijmwoord te vinden is. Willekeur is het geheim van deze wijze de dingen te zien. „En deze willekeur is een kunst, waartoe veel studie vereischt wordt, zal men er niet in verward geraken, maar er zelf genoegen van hebben. Men geniet niet wat onmiddellijk gegeven is, maar iets geheel anders, dat men zelf willekeurig er in legt. Men ziet het midden van een drama, leest het derde deel van een roman. Daarmee smaakt men een geheel ander genot dan de auteur zoo vriendelijk was te willen schenken". En aldus lijdt de realiteit schipbreuk op het toeval. De wereld wordt opgevat als een kaleidoscoop, men schudt en schudt voortdurend en verheugt zich in de grillige combinaties, die te voorschijn treden.

Om op deze wijze zijn willekeurig spel met het leven te kunnen drijven, is het natuurlijk in de eerste plaats zaak zich niet te begeven in eenige duurzame verhouding. Dan immers staat de daaraan noodzakelijk verbonden herhaling het te voorschijn roepen van nieuwe willekeurige situaties in den weg. Zelfs de vriendschap is een te vaste verbinding, en het huwelijk is natuurlijk absoluut uit den booze. „Dan belooft men elkaar trouw voor eeuwig. En dat klinkt nu wel gewichtig, maar heeft weinig te beduiden; want indien men al klaar komt met den tijd, de eeuwigheid wordt wel klaar met ons. Beter was het te zeggen tot Paschen of tot aanstaanden Mei, dan was er eenige zin in die uitspraak, dan zeide men ten minste iets, en iets dat men kon houden". En dan is men door het huwelijk zoo geheel beroofd van zijne vrijheid om te gaan, wanneer en waarheen men wil, en is bovendien aan de conventie gebonden, „en gewoonten en gebruiken zijn als weer en wind iets geheel onberekenbaars. In Japan is het, voor zoover ik weet, zede en gebruik, dat ook de mannen in het kraambed liggen. Waarom zou de tijd niet kunnen komen, dat ook Europa wilde invoeren de gewoonten van vreemde landen?" En ook vooral geen beroepsarbeid, voorname lediggang is het ideaal. Onmiskenbaar is hier de samenhang met de romantiek: het huwelijk was het instituut waartegen de romantici het meest zondigden, en luiheid was de romantische deugd.

Digitized by Google

Het huwelijk wordt door dit stadium uitgesloten, evenwel niet de erotiek; integendeel, deze is het gebied waarop dit stadium zijn karakter het duidelijkst vertoont. Men leze „het gastmaal" in de „Stadiën op 's levens weg", bovenal men leze „het dagboek van den Verleider", in het eerste deel van Enten-Eller. Vooral dit laatste is belangrijk, omdat het doet zien dat de aestheticus niet alleen behagen schept in het toevallige, maar het ook opzettelijk te voorschijn roept, dat hij experimenteert, en dat eigenlijk alleen zijn experiment hem belang inboezemt. Ik kan niet ontkennen, dat de aestheticus, die hier wordt geschilderd vrij wel tot een Zerrbild is geworden. De titel van het geschrift geeft te kennen, dat wij hier met eene verleidingsgeschiedenis te doen hebben. Maar wie op pikante lectuur rekent, wordt teleurgesteld. Deze Johannes de Verleider is een hyperspiritueel wezen, een gedachtending, geen mensch, en zijn billets doux zijn juweeltjes van stijl en van correcte expressie, maar ongeloofelijk geaffecteerd. Het is onbegrijpelijk, dat iemand, die slechts in de verte op dien Johannes geleek een levenslustig jong meisje iets anders zou inboezemen dan de bevreemding, waarmee men een zeldzaam dier gadeslaat, maar verder.....

Deze Johannes treedt ook in het gastmaal op. Een jongeling houdt daar een rede, waarin hij vrij wel de gedachten ontwikkelt, die uit Schopenhauer zoo bekend zijn, dat de mensch in de liefde zijn geluk meent te vinden, en toch bedrogen wordt, want in hetzelfde oogenblik triumpheert de species over het individu, dat slechts een werktuig is in dienst van het geslacht. Over die tegenstrijdigheid is de jongeling verbaasd, doch een consequentie trekt hij niet. Bekend is de consequentie van Schopenhauer. Deze predikt oproer tegen den redeloozen wil der natuur in ons. Johannes de Verleider trekt een andere consequentie, die hij mededeelt in zijn mythe: De goden zouden eens bevreesd zijn geweest dat de man, de oorspronkelijke mensch, hun juk zou afwerpen en misschien zelf den hemel zou doen wankelen. Met geweld hem te bedwingen ging niet. Daar verzonnen zij een list, en schiepen de vrouw, die hem zou betooveren en hem zou verstrikken in alle kleinigheden van het eindige bestaan. En het middel werkte, doch niet altijd. Steeds waren er sommige mannen, die het bedrog be-

Digitized by Google

merkten, die wel bekoord werden door de schoonheid der vrouw, maar een vermoeden hadden hoe de zaak in elkaar zat. „Dezen noem ik erotici, en onder hen reken ik mijzelf: de mannen noemen hen verleiders, de vrouw heeft geen naam voor hen, zoo iemand is voor haar onnoembaar". Deze erotici nu zijn de gelukkigen. Zij genieten het hoogste, de verleidelijkste gedachte, die de goden konden verzinnen. Zij genieten de lokspijs zonder zich ooit te laten vangen.

Doch indien zij zich lieten vangen, zou dan de momentane lust niet blijken plaats te maken voor een hooger geluk, een ruimere ontplooiing van alle levenskracht? De aestheticus weet dit niet, hij kan het niet weten. Hij zou het slechts kunnen weten door de herhaling, die door den wisselbouw wordt uitgesloten en die hem tot het ethische zou voeren. „Kon hij een vermoeden hiervan hebben, dan zou de overgang van het aesthetische stadium tot het ethische niet een sprong zijn, maar het eindresultaat eener voorafgaande ontwikkeling", zoo meent Höffding, en op Höffdings standpunt der continuiteit terecht. Doch Kierkegaard moet dit natuurlijk ontkennen, want het ethische treedt nu eenmaal te voorschijn door den sprong, door een transscendente wils-daad; er bestaat daartoe een voorbereiding, er bestaat een naderen daartoe, maar die voorbereiding en dat naderen behooren tot het gebied der mogelijkheid, dat scherp gescheiden is van dat der werkelijkheid. Geen weg leidt uit het eene stadium naar het andere over. Dit wordt juist uitgedrukt door den sprong, die de afwezigheid van elken overgang aanduidt. Daarom beschrijft Kierkegaard ook geen wordende persoonlijkheden, maar gestalten, die geheel fertig zijn, ja meer dan fertig, want de type, die dit stadium vertegenwoordigt is het extreemste wat men zich denken kan. De werkelijkheid zal nooit opleveren, wat zich ook slechts in de verste verte zal kunnen meten met een Johannes den Verleider. Wie zich herinnert „le disciple" van Paul Bourget, zal wellicht geen woorden van verontwaardiging genoeg kunnen vinden voor Robert Greslou, zooals hij daar wordt geschilderd, doch nooit zal hij kunnen ontkennen, dat daar een mensch wordt geteekend; Johannes de Verleider daarentegen is een demon, die in hoog geestelijke spheeren leeft, ver van de menschen, en die nu toegevende aan een gril ook eens zijn

Digitized by Google

werk van verleiden maakt, hoewel hij daardoor in het materieele wordt nedergerukt. Maar juist omdat dit geschiedt door een gril, door iets absoluut willekeurigs, omdat het slechts een experiment is, is dit de daad van „den aestheticus".

Willekeur is het woord van het aesthetische stadium, ernst dat van het ethische. Een eigenlijke liefdesverhouding was in het eerste stadium dan ook niet mogelijk: „want deze grijpt een mensch altijd zoo diep aan, dat hij in het ethische wordt overgevoerd". Erotiek is het typisch aesthetische verschijnsel, het huwelijk daarentegen het ethische. In Enten-Eller II wordt het huwelijk behandeld en met het hier in het midden gebrachte correspondeert de tweede afdeeling der „Stadien op 's levens weg". Dat gedeelte van Enten-Eller behoort tot het minst artistieke wat Kierkegaard ooit schreef. Het is lang en doodelijk vervelend. Men moet volhardend zijn om het te doorworstelen. En de oogst van nieuwe gezichtspunten en verrassende opmerkingen is bijzonder schraal. Brandes beweert dat het tweede deel van Enten-Eller geschreven is vóór het eerste en de aanvang is geweest van Kierkegaard's arbeid als auteur. Dan is het inderdaad te bewonderen, hoe hij met reuzenschreden is vooruitgegaan. Van den tintelenden geest, van het beeld- en phantasierijke, dat hem later kenmerkt, is hier weinig te bespeuren. Het eenige wat een pikanten bijsmaak geeft is het feit dat de ethicus, die door en door soliede, hoogst vervelende assessor, aan den aestheticus schrijft, en men van tijd tot tijd onwillekeurig den geadresseerde gaat vereenzelvigen met niemand anders dan Johannes den Verleider. Te midden van hoogst gerekte uitwijdingen over het ritueel van het kerkelijk huwelijk, waarbij enormiteiten verkondigd worden, en een uiteenzetting van de motieven, die niet tot het sluiten van een huwelijk mogen voeren, waarin een groote mate van banaliteit niet te miskennen is, wordt er een gedachte ontwikkeld, die voor Kierkegaard eigenaardig is en ons het antwoord geeft op de vraag hoe men uit het aesthetische stadium overgaat in het ethische. Dit geschiedt zoo, dat bij de liefde nog komt een voornemen, een besluit. Doch de vraag rijst dan op: hoe kunnen overweging en besluit daar plaats vinden, waar enkel het spontane, hartstocht en liefde heerschen? Wij hooren dan dat die overweging, dat besluit tot het onmiddellijke hoege-

Digitized by Google

naamd niet in betrekking staan, zij hebben slechts betrekking op de verhouding der liefde tot de werkelijkheid. Het komt slechts hierop aan of men met de liefde ernst durft maken en haar in de werkelijkheid durft invoeren. Zoo is de liefde het materieele, het eigenlijke: het besluit is slechts de sanctie.

Zoo staat het besluit tot de liefde ternauwernood in eenige betrekking. Het wordt door niets gemotiveerd en is in waarheid slechts een andere naam voor den sprong, welke term uitdrukt, dat er in het voorafgaande niets is dat het volgende kan verklaren. Geen sprake, dat het zou voortkomen uit het wezen van den mensch, zooals dit wordt aangedaan door de liefde. Geen sprake, dat dit besluit bij verschillende individuen een geheel verschillend karakter zou dragen, al naar gelang van de wijze, waarop de liefde hun wezen afficeert. Het besluit is weer de onverklaarbare transscendente wilsdaad, die de scheiding vormt tusschen aesthetisch en ethisch. En met het besluit verwant is „de herhaling". De aestheticus wiegt zich in steeds nieuwe stemmingen en phantasieën, de ethicus keert met toewijding steeds tot dezelfde zaak terug. In het besluit is de werkelijkheid geanticipeerd, het besluit is een ideëele, mogelijke handeling, de herhaling voert het mogelijke in de werkelijkheid over, hoewel deze werkelijkheid niets meer bevat dan reeds gegeven was in de mogelijkheid. En niet alleen om dat doel te bereiken speelt de herhaling hare rol, evenzeer om het bereikte te bevestigen en steeds in stand te houden. „Karakter bestaat niet zoozeer daarin, dan men overwint, als wel daarin, dat men standhoudt nadat men overwonnen had, dat men zich in zijn karakter handhaaft", zoo heet het in „de Herhaling".

Psychologisch was volgens Kierkegaard deze herhaling niet te verklaren. De herhaling toch moet de kracht en frischheid van het gevoel verzwakken. Dat is inderdaad het geval; de prikkel en de bekoring van het nieuwe gevoel gaat door de herhaling verloren, omdat het leven zich accommodeert. In de herhaling leven zonderdat het gevoel daardoor verzwakt of zelfs opgeheven wordt, is slechts mogelijk door een onverklaarbare wilsdaad. Kierkegaard schijnt hier den vasten bodem der psychologie onder de voeten te hebben. Evenwel, hij ziet over het hoofd, dat de verzwakking van het gevoel door de her-

Digitized by Google

haling slechts plaats heeft bij het zeer elementaire gevoel, wanneer het gevoel iets zuiver passiefs is, dat wordt opgewekt door een uitwendigen prikkel, doch dat de werking anders is wanneer er sprake is van een voelen, dat met denken en voorstellen is verbonden. Denken en voorstellen kunnen de kracht van het gevoel doen toenemen, en van zulk een gevoel is sprake, waar het de verhouding betreft van het eene individu tot het andere, b.v. in het huwelijk. Door de herhaling gaat de frischheid van het gevoel verloren, omdat bewondering voor het nieuwe daarvoor de hoofdvoorwaarde is, doch wat in de eene richting verloren wordt, wordt gewonnen in de andere. Het gevoel dat met denken en voorstellen is verbonden leert zijn voorwerp analyseeren, en wordt nu bepaald niet meer door den totaalindruk, maar door de verschillende zijden en eigenschappen van zijn object, die tevoren nog onbekend waren. Het is nu niet meer een geconcentreerd gevoel, doch in innigheid en kracht behoeft het niet verloren te hebben. Dit blijkt, wanneer het verspreide gevoel zich opnieuw concentreert, wat kan plaats hebben, wanneer daaraan zijn object dreigt te ontzinken.

Zoo had Kierkegaard veilig op den bodem der psychologie kunnen blijven. Hij had aan „het besluit" en „de herhaling" niet hun magisch karakter behoeven te verleenen, hij had ze niet als onverklaarbaar behoeven te laten staan. Nu maakt hij ze tot de constitueerende factoren van het ethische, dat zijn zichtbaren vorm in het huwelijk heeft.

Met zijne opvatting van het huwelijk als type van het ethische leven geraakt Kierkegaard later in bedenkelijken strijd, zonderdat dit zijn aandacht schijnt getrokken te hebben. In zijn „onwetenschappelijk naschrift" wordt het begrip „de enkele" zijn ethisch hoofdbegrip. Voor Kierkegaard zijn de individuen het alleen reëele; het geslacht is niets. Die individuen kunnen slechts weinig invloed op elkaar oefenen, en dan alleen indirect; ze kunnen wekken wat reeds aanwezig is. De enkele is de maatstaf van zijn eigen willen en kunnen; in zijn zedelijk handelen heeft hij met zich zelf te beginnen, en niet te wachten, totdat de wereld rijp is voor zijn handelen. De enkele staat boven het geslacht; hij is geen exemplaar van de soort; hij spreke dus niet van het edelste in hem met andere individuen.

Kierkegaard stelt den enkele dus scherp tegenover het ge-

Digitized by Google

slacht. Voor hem zou het de grootste verspilling beteekenen, wanneer het „wisselend kleurenspel der op elkaar volgende generaties" het hoogste zou zijn. Het bestaan zou zinneloos zijn, als de enkele niet de hoogste waarde zou vertegenwoordigen, niet tot de hoogste taak bestemd was, een persoon te worden. „De wereldgeschiedenis late men gerust over aan God, die ze alleen kan overzien".

En toch staat het te bezien of de opvatting van Kierkegaard niet oneindig veel meer verspilling in haar gevolg medevoert. Als de enkele werkelijk de enkele is, het geisoleerde wezen, dat alleen in betrekking staat tot zich zelf, van waar zal dan dat wezen een voorwerp verkrijgen voor zijne zedelijke werkzaamheid? Er kan dan slechts sprake zijn van plichten tegenover zich zelf, maar waaraan ontleent het aldus aangekweekte karakter zijne waarde, tenzij dan aan het feit, dat het sociale waarde heeft? Blijft deze laatste buiten rekening, dan is er enkel sprake van ascese, van formeele gehoorzaamheid tegenover God. En dit wordt dan ook door Kierkegaard uitgesproken in het „onwetenschappelijk Naschrift": Hij zou het zich kunnen voorstellen „dat God, zonder onrecht te doen, en zonder de liefde te verloochenen, die zijn wezen is, een mensch schiep, als geen ander met gaven uitgerust, hem aan een afgelegen plaats stelde en tot hem zeide: doorleef nu met eene inspanning, zooals niemand anders ze kent, het menschelijk bestaan, arbeid zoo, dat de helft uwer inspanning voldoende zou zijn tot hervorming van geheel een geslacht; maar gij en ik zijn het daarover eens, dat *al uw streven geen beteekenis hoegenaamd voor eenigen anderen mensch zal hebben*, en toch zult gij, versta wel, gij zult het ethische willen, en gij zult, versta wel, gij zult geestdriftig zijn, omdat dit het hoogste is". De verspilling van zedelijke kracht heeft hier haar niet licht te overtreffen toppunt bereikt. De zedelijkheid is onvruchtbare ascese, is formeele oefening geworden. „De enkele" is hier duidelijk een religieuse, niet meer een zedelijke kategorie. En men kan naar waarheid zeggen, dat het zedelijke bij Kierkegaard een kommerlijk bestaan voortsleept. Dit is reeds te zien, waar hij het huwelijk tot de type van het zedelijk leven maakt. Want het huwelijk is bij hem in waarheid een religieus instituut. Wat de vrouw aangaat, zoo zegt hij in de „Stadien op 's levens

Digitized by Google

weg": „Eene vrouwelijke ziel heeft niet de reflectie, die de man heeft, en zij mag deze niet hebben. Zij mag dus ook niet komen tot „het besluit", veeleer gaat zij, snel als de vogel, uit de aesthetische onmiddellijkheid dadelijk tot de religieuse over". Voor de vrouw vervalt hier het zedelijke. En ook voor den man loopt het gevaar te verdwijnen. Het besluit is zonder religieuse overtuigingen niet mogelijk en komt evenals de herhaling slechts tot stand door inkeer in zich zelf en door zelfkennis, welke eerst waarlijk bereikt wordt door het religieuse. En ook waar „de enkele" als de zedelijke kategorie wordt opgevat, doet zich hetzelfde verschijnsel voor. De enkele heeft alleen te doen met zijn doel, zijn streven; met den uitslag heeft hij zich niet in te laten. De wereldgeschiedenis moet hij overlaten aan God, die alleen in staat is ze te overzien. Doel en werking worden hier geheel uit elkaar gerukt, alsof het niet de taak was van den zedelijken mensch zooveel mogelijk de gevolgen van zijn streven te voorzien, en alsof hij niet schuld op zich kon laden, wanneer geheel andere dan de verwachte gevolgen intraden. En verder stelt Kierkegaard een kategorischen imperativus: de enkele moet dadelijk handelen, zoodra hij tot het rechte inzicht is gekomen. Hij heeft niet te wachten totdat de wereld rijp is voor zijne pogingen. Het ethische behoeft geen oog te hebben voor de grenzen, die de werkelijkheid stelt, maar de ethische eisch moet onvoorwaardelijk in de werkelijkheid worden overgevoerd. Het ethische laat niets van zich afdingen, en wanneer het, zooals natuurlijk is, schipbreuk lijdt, dan heeft door het berouw de overgang plaats tot de religieuse spheer. „De ethische spheer is slechts overgangsspheer en daarom is hare hoogste uitdrukking het berouw". Zoo luidt het in de „Stadien op 's levens weg".

Terwijl in „de herhaling" de werkelijkheid nog wordt verheerlijkt en hoop en herinnering voor schoon doch voor ijdel worden verklaard, zoo blijkt later Kierkegaard geen oog te hebben voor de ethische beteekenis van het gewone dagelijksche leven. Voor alle menschelijke verbindingen heeft hij dan slechts een woord van spot over, en hij verheerlijkt juist herinnering en hoop, waar hij zegt dat in ethisch opzicht slechts te leeren is van het kind, den jongeling, het jonge meisje en den grijsaard. Van den werkzamen man en de bezige huisvrouw is

Digitized by Google

in dit opzicht niets te leeren, omdat zij geheel opgaan in de beslommeringen van het eindige. Hier valt de werkelijkheid geheel weg en hij waagt zelfs de uitspraak: „Elk individu, dat niet of poëtisch of religieus leeft, is dom". Terecht definieert Brandes de verschillende spheeren aldus: „Onder het aesthetische verstaat Kierkegaard datgene in den mensch, waardoor hij onmiddellijk is, wat hij is; onder het ethische datgene, waardoor hij wordt datgene wat hij wordt; onder het religieuse de absolute verandering van het leven (ascese, lijden, geloof) met het doel voor oogen een eeuwige zaligheid te verwerven". Alzoo is hier het ethische hoogstens de aanvang van de algeheele verandering, die er met 's menschen wezen moet plaats grijpen. Als afzonderlijke spheer is er geen plaats meer voor het ethische en Höffding meent volkomen terecht, dat als Kierkegaard de mogelijkheid naar het gebied der psychologie verwijst, de werkingen naar de wereldgeschiedenis, het ethische daardoor noodzakelijk wordt opgeheven. Wat toch zou er anders nog voor de ethiek overblijven dan het onmogelijke?

Het begrip „de enkele" is een religieus, niet een ethisch begrip. Maakt men ernst met dit begrip, opgevat als ethisch, zoo heft het zich zelf op, en brengt zich zelf over in een andere spheer. De enkele, geheel geisoleerd, kan met zijn streven de menschenwereld niet bereiken; zijn streven heeft zich enkel te richten op zich zelf, waardoor het wordt tot ascese, tot formeele gehoorzaamheid aan God. Hierdoor is het zedelijk streven opgeheven, of wel het heeft zijn inhoud gevonden in het religieuse. Het ethische staat voor Kierkegaard in absolute tegenstelling met alle streven, dat zich op het relatieve richt, het is het ethisch-religieuse. Niet altijd heeft Kierkegaard die opvatting gekoesterd. In „Vrees en Beven" stelt hij het ethische gebod, als het algemeene, dat allen geldt, tegenover het religieuse, dat een persoonlijke verhouding van God tot den enkele veronderstelt. Abraham, Izaak willende offeren, volgde een religieus gebod, dat in strijd was met het algemeene ethische gebod: gij zult niet doodslaan. Doch toen het begrip „de enkele" zijn gedachten ging beheerschen, werd met den overgang van het ethische tot het ethisch-religieuse aan den enkele door zijn verhouding tot God een absoluut

Digitized by Google

doel gesteld. En de moeilijkheid waarin de religieuse mensch nu is geplaatst, bestaat hierin, het absolute werkelijke als zoodanig te behandelen, daaraan *al* zijn streven te wijden; want het absolute heeft met het relatieve niets gemeen, hoewel in den mensch de drang leeft ook in het relatieve op te gaan, hoewel ook daar het gebruik zijner krachten met een gevoel van bevrediging is verbonden. En terwijl hij dezen drang overwint, dit gevoel van bevrediging bewust laat varen, zoo heeft hij toch de overtuiging dat al zijn arbeid voor God niets beteekent; tegenover God gevoelt zich de mensch als niets. Lijden is het, zichzelf en der wereld aldus af te sterven, een resultaat dat eerst door de herhaling van vele smartelijke pogingen bereikt wordt. Met God in betrekking staan is zelfvernietiging. Het religieuse lijden is daarom noodzakelijk, omdat God qualitatief absoluut verschillend is van den mensch en de mensch toch met God in een betrekking moet treden. Het goddelijke is anders dan het menschelijke, staat vijandig tegenover het menschelijke, en toch wil God heerschen in 's menschen hart. Zoo is dan de mensch, ingetreden in het religieuse stadium in een element geplaatst, geheel in strijd met zijne natuur.

Met deze opvatting van God als qualitatief absoluut verschillend van den mensch is elke band tusschen de menschelijke natuur en de religie doorgesneden. Want als Kierkegaard aan God de volkomenheid toekent, dan is deze volkomenheid toch niet op te vatten als idealiseering van menschelijke deugd, dan is deze volkomenheid in niets analoog met hetgeen de mensch onder volkomenheid verstaat, maar daarmee houdt God dan ook op ideaal te zijn en het godsbegrip met zijne onbegrijpelijke attributen kan op geenerlei wijze van invloed zijn op het menschelijke streven. Welke waarde heeft het God goed te noemen, God liefde te noemen, indien die goedheid, die liefde eigenlijk iets geheel anders zijn, dan de menschen onder die begrippen verstaan, iets van dien aard, dat de hoogste zedelijke ontwikkeling der menschen, die wij ons kunnen denken, ze toch niet kan bevatten. Hoe zal de mensch een wezen met zulke onkenbare eigenschappen vereeren? Vereering veronderstelt dat God een zedelijk wezen is, dat aan God attributen worden toegekend, die ook menschelijke attributen

Digitized by Google

zijn, doch dat ze aan God in de hoogste mate worden toegekend. Dan eerst krijgt de religie zedelijke waarde, als zij ethische voorstellingen in zich opneemt, die zich onafhankelijk van de religie ontwikkeld hebben. Hetzij het religieuse even oorspronkelijk als het zedelijke in de menschelijke natuur is aangelegd, hetzij het daaraan voorafgaat, zoo zal de mensch, daar zijn denken niet buiten zich zelf kan treden, het godsbegrip tot het voorwerp van zijn denken makende, daarover noodzakelijk menschelijke gedachten moeten denken, hij zal over God niet anders kunnen spreken dan in beelden ontleend aan de wereld waarin hij leeft. Eerst zijn liefde en rechtvaardigheid als menschelijke eigenschappen op prijs gesteld, daarna is de gedachte eener liefderijke en rechtvaardige godheid ontstaan. Hoe zou de mensch anders de beteekenis dezer woorden kunnen verstaan, wanneer zij van God worden gebruikt? Een God, die geen ideaal en voorbeeld is, is geen God voor den mensch. En een God, wiens wezen qualitatief absoluut verschilt van het menschelijke wezen, kan onmogelijk een ideaal, een voorbeeld zijn.

Kierkegaard eischt te veel van de menschelijke natuur. Wanneer hij God opvat als qualitatief absoluut verschillend van den mensch, dan staat hem dit vrij. Dit toch beteekent: God is het onkenbare, een uitspraak waartegen ik op zich zelve geene bezwaren heb. Maar dan kan de religie ook niet den geringsten invloed hebben op het menschenleven. Ideaal, voorbeeld kan slechts de God zijn, waarmee de mensch zich in zijn innerlijk wezen verwant gevoelt. En het is van te grooter belang dit op te merken, daar bij Kierkegaard het religieuse geheel opgaat in het ethisch-religieuse, d. i. willen en streven, en er voor geloof en contemplatie weinig ruimte overblijft.

Kierkegaard geeft twee vormen, waarin het religieuse stadium optreedt. Tusschen de beide bestaat natuurlijk geen overgang, slechts door den sprong gaat men van den eenen trap tot den anderen over. En inderdaad, continuiteit zou hier moeilijk zijn aan te wijzen. De eerste vorm ziet het eeuwige als den alomtegenwoordigen achtergrond der dingen. En de smart ontstaat, omdat het bewustzijn van dit eeuwige moet worden vastgehouden te midden van de wisselende schijngestalten van het bestaan. Tot dezen vorm van religiositeit voert

Digitized by Google

een immanente ontwikkeling, die ook in het heidendom heeft plaats gevonden. Kierkegaard ziet in Socrates een vertegenwoordiger dezer religiositeit, doch juister is deze vorm te erkennen in de latere mystische ontwikkelingstrappen der Grieksche philosophie, toen deze in het Neo-Platonisme een beslist pantheistisch karakter aannam en speculaties over „het ééne" daarin zulk eene rol speelden.

Van deze religiositeit als de immanente onderscheidt zich de paradoxe, transscendente religiositeit hierdoor, dat op dezen trap het eeuwige in een bepaalden vorm, in een bepaalden tijd is verschenen. Het eeuwige is niet meer het alomtegenwoordige, niet meer de achtergrond der dingen. Het verscheen als mensch, die leed en stierf. En deze verschijning in den tijd duidt hierop dat vergeleken met deze gestalte al het andere onwezenlijk is, en de waarde van den mensch berust enkel op de verhouding waarin hij staat tot dit geopenbaarde eeuwige. Door schuldbewustzijn treedt de mensch in betrekking tot het eeuwige, dat ons omringt, tot dit geconcentreerde eeuwige kan hij slechts naderen, wanneer het schuldbewustzijn zich verdiept tot zondebewustzijn, wanneer hij erkent de zelfgewilde algeheele verandering in zijne natuur, tot welke erkenning hij slechts kan komen door de verschijning van het paradox. Dit paradox zich in geloof eigen te maken door de diepten van het zondebewustzijn te peilen, beteekent het grootste lijden, dat met het Christen-zijn verbonden is.

Hier is de opvatting, die eenige jaren later in verscherpten vorm Kierkegaard zou voeren tot zijn strijd tegen kerk en officieel Christendom, een strijd die echter meer dogmatisch en kerkhistorisch-politisch belang heeft dan wijsgeerig. Christen-zijn valt dan voor hem samen met lijden. Het Nieuw-Testamentisch Christendom, of hoogstens dat van de lijdensperiode der kerk was hem het ware Christendom. Hij schijnt er echter eenig idee van te hebben, dat die bepaalde vormen van Christendom toen alleen mogelijk waren door het geloof in de parousie, en spreekt als zijne meening uit, dat men slechts Christen kon zijn en in dat lijden kon volharden als men subjectief aan het absurde vasthield, dat de wederkomst van Christus aanstaande was. Doch dit behoort tot zijne laatste jaren, toen zijn dagbladartikelen en de afleveringen van „het Oogenblik", nu een der

Digitized by Google

leesboeken der Deensche sociaal-democratie, met zooveel hartstocht in de wereld werden geslingerd. Kenmerkend voor het weeke en teere gemoed van Kierkegaard mag het heeten, dat hij zoo lang geaarzeld heeft, voor hij aldus het geluk en de rust van velen aanrandde, doch merkwaardig daarom te meer is het, wanneer wij zien hoe ver de consequentie van zijn denken hem dreef. Want als een bijkomend lijden dat aan de paradoxale religiositeit was verbonden noemt hij het feit dat de sympathie voor den medemensch daardoor geheel te loor ging. Men kon slechts medegevoelen met den Christen. Maar toch, later spreekt hij het uit, dat de eeuwige zaligheid geen gevaar liep door het bewustzijn dat de zielen van zoovelen verloren gaan. Hij trekt hier de practische consequentie van het begrip „de enkele". Wat gaan hem de zielen van anderen aan? „Ziet gij voor u zelve toe" (Mrc. XIII: 9) wordt door hem in dezen zin vertolkt.

De stadien zijn van elkaar qualitatief absoluut verschillend. De overgang van het een tot het ander geschiedt slechts door den sprong, dat wil zeggen, er is geen ontwikkeling van het een tot het ander. Daarvoor meende Kierkegaard het feit geldend te mogen maken dat de overgang van het een tot het ander plaats had door een krisis. Doch in een krisis ligt nog niet het afbreken der continuiteit. Zij bewijst dat een tegenstand moet worden overwonnen: plotseling treedt het nieuwe te voorschijn, maar de sprong, die daartoe voerde was reeds in de voorafgaande krachtsinspanning. Zooals snelle beweging, die eensklaps tot staan komt, in warmte overgaat, zoo gaat de innerlijke spanning hier in beweging over. Doch Kierkegaard heeft nu eenmaal de continuiteit verbannen. De stadiën kunnen dus niet beoordeeld worden als momenten in één ontwikkelingsrij, niet als noodwendige schakels in één keten. Het schijnt dus onmogelijk een onderlinge vergelijking der stadiën te beproeven, ze als lager en hooger tegen elkaar af te grenzen. En toch legt Kierkegaard een maatstaf aan, waaraan hij de stadiën naar hunne waarde schat. Dat stadium schijnt hem het hoogste standpunt te vertegenwoordigen, dat met de grootste innerlijke spanning, met het grootste lijden verbonden is, waarvan de bereiking eerst door de diepste hartstocht mogelijk is. Wij vinden hier de bekende stelling weer: de subjectiviteit is

Digitized by Google

de waarheid, en waar de waarheid nu objectief gezien, het paradox is, daar is de meeste innerlijke spanning, de diepste subjectiviteit noodig om zich die waarheid eigen te maken. Waaruit volgt dat het religieuse stadium het hoogste is, en daarin de vorm der paradoxale religiositeit.

Absurditeit en lijden zijn de kenmerken van het hoogste. Daarom is het onjuist Kierkegaard op te vatten als kampioen voor een dogmatisch Christendom. De vorm was hem door de piëteit gegeven, door zijne behoefte aan autoriteit, elk andere dogmatiek zou hem even welkom zijn geweest, als hij slechts de innerlijke spanning als waarborg harer waarheid had mogen gevoelen. Maar toch deze formeele beoordeeling schijnt tot vreemde consequenties te moeten voeren. De menschgeworden God, die leed en stierf, is op zich zelf beschouwd nog niet het hoogste paradox. Absoluut zou volgens Kierkegaard het paradox zijn, als er sprake was van een God, die op aarde wandelde als een gewoon mensch, die op geenerlei wijze in het oog sprong. Dit zou zijn het *absolute* paradox, doch mogelijk was enkel het *goddelijke* paradox. God, als God der liefde, kon niet eene openbaring schenken, die voor den mensch geen openbaring was.

Höffding maakt hier de treffende opmerking dat deze God der liefde hier eenzelfde stemming wakker roept, als op het einde van Ibsen's Brand de troost (of de veroordeeling) „Han er Deus caritatis". Is God de God der liefde, en is die liefde niet qualitatief absoluut verschillend van hetgeen in menschelijke taal liefde heet, dan is het onmogelijk, dat van de menschelijke natuur de zelfvernietiging geëischt wordt. Dan zou voor het ethisch-religieuse streven, zooals Kierkegaard het opvat, een humane ethiek in de plaats moeten treden, die het leven ontwikkelt op de basis van het leven zelf, die de edelste kiemen tot wasdom tracht te brengen en het groote, het wonderlijke bereikt niet door den sprong, maar door geloof aan de waarde der geringste pogingen, aan de waarde dier „Beschäftiging, die nie ermattet, die langsam schafft, doch nie zerstört".

Hoe het zij, de onderscheiding tusschen absoluut en goddelijk paradox heeft verder op de denkbeelden van Kierkegaard geen invloed geoefend. Steeds meer heeft hij in lijden het kriterium

Digitized by Google

van het hoogste gezien. Ik heb er reeds met eenige woorden op gewezen dat hij in zijn laatste levensjaren het Christen-zijn haast onmogelijk achtte. Christen-zijn was hem toen identisch met het martyrium.

Ik eindig, omdat deze laatste periode van Kierkegaard's leven, hoe belangrijk ook, slechts indirect philosophische waarde heeft. Slechts deze opmerking nog: de invloed van Kierkegaard is groot; hij werkt voort in vele stroomingen van het Skandinavische Noorden. In Ibsen's Brand wil men wel den dichterlijken commentaar zien tot Kierkegaard's laatste werken en agiteeren. Deensche critici, waaronder Brandes en na hem tal van Duitsche critici hebben Brand in verband gebracht met Sören Kierkegaard en hebben gemeend dat de agitatie van dezen tot het gedicht aanleiding heeft gegeven. En toch schijnt dit niet het geval te zijn. De Brandgestalte dankt haar oorsprong aan het optreden van den predikant G. A. Lammers in Ibsen's geboortestad Skien. En verre er van dat Ibsen is „Kierkegaards digter", schijnt het wel vast te staan, dat Ibsen, toen hij Brand dichtte, slechts heel weinig van Enten-Eller had gelezen en iets van „het Oogenblik". Dat men tot de andere opvatting is gekomen, ligt voor de hand, daar de waarheid in dit geval haast onwaarschijnlijker is dan de leugen.

Gorredijk. J. G. APPELDOORN.

Digitized by Google

BOEKBEOORDEELINGEN.

Encyclopaedia biblica || *A critical dictionary of the literary* || *political and religious history* || *the archaeology* || *geography and natural history of the Bible* || *Edited by The Rev.* T. K. CHEYNE, *M.A.*, *D.D. and* J. SUTHERLAND BLACK, *M.A.*, *LL.D.* || *Vol. I* || *A to D* || London: Adam and Charles Black. MDCCCXCIX.

Een nieuw Bijbelsch Woordenboek, geschoeid op de leest van vooruitstrevende kritiek. Een kritiek die niet afbreekt, maar opbouwt; die niet rust voordat zooveel mogelijk licht is ontstoken over den inhoud des bijbels, de kleinste bijzonderheden zoowel als het veel, ja alles omvattende, het groot geheel. Een kritiek die evenzeer wordt geleid door oprechten waarheidszin en van alle vreemde smetten vrij gehouden lust in zuiver wetenschappelijk onderzoek, als door warme liefde voor den bijbel. Een kritiek die geen tweespalt erkent tusschen godsdienst en historie, maar weet hoe elke ontdekking op het gebied van deze gene ten goede moet komen.

Een nieuw Bijbelsch Woordenboek, in den aangeduiden geest geschreven, voor vakmannen en voor leeken, niet — altoos meer of minder eenzijdig — door burgers van één vaderland, maar — echt internationaal — door geleerden uit dezen en uit genen kring, van de eilanden en van het vasteland, leden van verschillende kerkgenootschappen, maar één in ernstig wetenschappelijk streven.

Het denkbeeld was opgekomen bij wijlen Prof. W. Robertson Smith en later, onafhankelijk van hem, bij Dr. T. K. Cheyne,

Digitized by Google

hoogleeraar te Oxford. De eerste, sedert 1875 medewerker aan de Encyclopaedia Britannica, had reeds veel nagedacht over de volvoering van het plan en overlegd met een der mede-redacteuren van de laatste of negende uitgave dier Encyclopadie, 1875—89, Dr. J. Sutherland Black. Men kon de voorhanden artikelen tot uitgangspunt nemen, ze omwerken, bijwerken en aanvullen; én elk afzonderlijk én als geheel: brengen op de hoogte van den tegenwoordigen tijd.

Cheyne nam de taak over, die Robertson Smith toch niet meer zou kunnen voltooien. Black wilde ook hem ter zijde staan. Zoo werd de arbeid begonnen, dien wij van den aanvang mochten toejuichen met geheel ons hart.

En nu wat er van het plan is geworden.

Het eerste van de vier deelen, waaruit het ontworpen Woordenboek zal bestaan, ligt vóór ons. Het maakt, reeds van buiten gezien, een gunstigen indruk. Een stevig boekdeel, in donker groen linnen band. „Super Royal 8vo", zegt de prospectus; „klein folio" zou niet minder juist zijn. Stevig papier; hier en daar een illustratie; XXVIII + 572 bladzijden; de laatste gesplitst in twee kolommen en deze genommerd, 1144, met de bedoeling om de cijfers te laten doorloopen in de volgende deelen. De prijs, per deel, in linnen band 20 s.; in half leder met gemarmerde randen 25 s.; voor wie ten slotte alles in één band willen samenpersen: een druk op dun papier (Bible paper), een papieren omslag met lederen rug, 20 s. per deel.

Wie zich tot lezen zet, wordt getroffen door den helderen druk. De letter is scherp, maar vermoeiend klein, vooral de veelvuldig voorkomende kleinste van de twee in gebruik genomen hoofdsoorten. Dit is jammer voor wie wil doorlezen, of aanleiding heeft tot het raadplegen van een lang artikel. En die zijn er. Soms van meer dan 20 kolommen. *Assyria* telt er 24, *Babylonia* 35. Overigens: hoogst belangrijke opstellen, evenals *Agriculture*, fraai geillustreerd, *Aramaic language* van Th. Nöldeke, *Chariot* met afbeeldingen, *Christian, name of* van P. W. Schmiedel, en andere, te veel om op te sommen. De grootere alle, ook kleine, verdeeld in §§, en daarnaast, met in het oog springende letter, den hoofdinhoud der § genoemd. B.v. het artikel *Baal*, dat bijna drie kolommen beslaat, gesplitst in 6 §§: 1 Meaning of name: local numina; 2 Not

Digitized by Google

sungot; 3 Baal-Hammon; 4 Baal-shamem; 5 Israel's Baal; 6 Baal cultus. Aan het slot in den regel: een opgave van verder te raadplegen literatuur. Men begrijpt hoe een en ander allen die het Woordenboek gebruiken, doorloopend ten goede komt.

Het voornaamste is en blijft intusschen, niet de vorm, het uiterlijk voorkomen, de indeeling der stof, maar de inhoud, wat ons ten slotte hier voorgelegd wordt, in langere en kortere artikelen. Ik aarzel niet, dien inhoud over het algemeen uitstekend te noemen, recht geschikt om licht, veel licht te verspreiden over personen en zaken, optredende of genoemd in den bijbel; dat woord niet al te eng genomen en bij „personen en zaken" even goed gedacht aan letterkundige verschijnselen als aan geschiedenis, oudheidkunde, aardrijkskunde, natuurlijke historie, politiek en religie. Men zal hier niet licht te vergeefs zoeken naar een aanteekening bij wat merkwaardigs ergens in den bijbel is gezegd of ondersteld, bijkans onverschillig op welk gebied. Een aanteekening die u herinnert het van ouds bekende, of uw aandacht vestigt op wat in later jaren werd ontdekt, uiteengezet, verdedigd, aanbevolen als de beste beantwoording der lastige vraag, de waarschijnlijkste oplossing van het kwellende raadsel.

Men.... U.... Dat zullen wel, behoudens enkele uitzonderingen, de mannen van het vak zijn, de eigenlijk gezegde beoefenaars van Oud of Nieuw Testament, en wie naast dezen voor hun wetenschappelijke onderzoekingen behoefte hebben aan betrouwbare voorlichting aangaande personen en zaken, genoemd in den bijbel. Voor gewone leeken geeft dit Woordenboek te veel en is de behandeling der stof te zeer doorloopend een streng wetenschappelijke.

Natuurlijk zullen zij voor wie het werk in eersten aanleg bestemd is en die er een zoowel dankbaar als vlijtig gebruik van maken, nu en dan stooten op fouten als: een verwarring van *Studiën. Theologisch Tijdschrift* (1875 vv.), later: *Theologische Studiën, Tijdschrift (voor Nederlandsche godgeleerdheid)*, met ons *Theologisch Tijdschrift*, opgericht in 1867, p. XXV, kol. 203; het schrijven van Wetstein in plaats van Wettstein; en andere schier onvermijdelijke kleinigheden. Zij zullen getroffen worden door een leemte hier, een minder juiste voorstelling dáár, een ongelijkheid in het aanbevelen, of ook maar

Digitized by Google

stilzwijgend erkennen bij verschillende gelegenheden, van deze en van die, lijnrecht tegenover elkander staande „waarheid", de „slotsom" van het geschied- of oudheidkundig onderzoek; door een niet altoos evenredige belangstelling, geschonken aan twee verwante, tot een voorwerp van studie gemaakte „personen en zaken". Dergelijke dingen verwacht men niet anders in een boek dat, ondanks allen ijver eener voortreffelijke, naar eenheid strevende redactie, toch ten slotte vele vaders heeft.

Niet daarop dan ook wil ik verder in bijzonderheden wijzen. Maar één grief moet mij van het hart. De ongelijke bedeeling, toegekend aan het Oude en aan het Nieuwe Testament. *‚Advanced' criticism* zou hier aan het woord zijn. En zij is het, althans zoo goed als doorloopend, waar het personen en zaken geldt uit den kring van het Oude Testament, maar niet, behoudens spaarzame uitzonderingen, waar sprake is van het Nieuwe. Met allen eerbied voor geleerden als J. Armitage Robinson, W. Sanday, A. Jülicher, H. von Soden, P. W. Schmiedel — ik noem slechts enkelen van wie ditmaal op den voorgrond treden — en zonder iets te kort te doen aan hun niet geringe verdiensten ten opzichte van de beoefening der Oudchristelijke letterkunde in het algemeen en die des N. Ts. in het bijzonder — zij staan als critici niet op één lijn met Oudtestamentici als wijlen Robertson Smith, T. K. Cheyne, K. Budde, mijn overleden vriend Kosters en zoovele anderen, die hier aan het woord zijn of wier medewerking verder mag worden verwacht. De laatsten, misschien behoudens een enkele uitzondering — ik ben niet met allen bekend — warme voorstanders van *‚advanced' criticism*. De eersten voor niets meer bevreesd dan om verdacht te worden van eenigen hang naar *vooruitstrevende* — zijzelf zeggen bij voorkeur: *radikale* — *kritiek*. Onder hen, voor zoover zij ditmaal getuigen, zelfs niet één die het bestaan dier kritiek ronduit erkent, ook dan niet, wat een enkele maal voorkomt, als zij tegen haar woordvoerders in het strijdperk treden. De meesten gaan haar voorbij en trachten haar — heerlijke struisvogelpolitiek — eenvoudig dood te zwijgen, hoewel zij haar kennen, wat misschien niet geldt voor allen.

Om een enkel voorbeeld te noemen.

Schmiedel weet dat ‚advanced' criticism, nu reeds sedert jaren, de vraag naar de echtheid van alle Paulinische brieven

Digitized by Google

aan de orde heeft gesteld. Getuige o. a. zijn kommentaar op de brieven aan de Korinthiers. Getuige mede een enkele, voorzichtige uitlating in de Encyclopaedia Biblica, waarover nochtans de onergdenkende lezer gemakkelijk heenglijdt. Zijn breede bespreking van de *Acts of the Apostles*, kol. 37—57, heeft geen plaats voor de aanwijzing van den invloed, dien ‚advanced' criticism op de beschouwing van dat werk oefent, hetzij dan te recht of ten onrechte. Zelfs niet bij de opsomming der literatuur aan het slot, waar kortheidshalve, zeer goed, alleen zij worden genoemd, wier werken mogen gelden voor belangrijk in zake de kritiek van het boek. Ook dáár ontbreekt tot zelfs de naam van zijn ambt- en landgenoot Dr. R. Steck te Bern. Nog fraaier: doorloopend doet de onderstelling der echtheid van de hoofdbrieven dienst als wapen in den strijd dien de kritiek heeft te voeren, met het oog op de vraag naar herkomst, samenstelling en geloofwaardigheid der Handelingen, terwijl er geen oogenblik aan wordt gedacht, de juistheid der onderstelling te staven met eenig ander bewijs dan de stilzwijgend aangenomen, of als een axioma uitgesproken overtuiging van den schrijver. Geen flauw besef bij dezen, natuurlijk volkomen te goeder trouw, dat hij in de gegeven omstandigheden de brieven moest laten rusten, indien hij niet kon of mocht treden in een onderzoek naar hun herkomst. Het geheele artikel zou men kunnen houden voor geschreven kort na 1870, het jaar waarin Schmiedel's voornaamste gids, Overbeck-de Wette, is opgetreden; nú, in 1899, een weinig bijgewerkt, met het oog op later verschenen literatuur, en verrijkt met een op zichzelf zeer goed, doch in den samenhang veel te breed aanhangsel over de theorie Blass.

Bij *Agabus* zegt de ongenoemde schrijver — ik vermoed: Schmiedel — dat Overbeck en ik Hand. 21 : 10—14 houden voor een interpolatie. Ik wist dit niet, maar wel dat ik zocht duidelijk te maken: de vermelding van Agabus, Hand. 11:27, komt te vroeg. Dit te overwegen zou hier beteekenis hebben, maar brengen op de lijn van te vermijden ‚advanced' criticism. Vgl. mijn Paulus I. De Hand. der app. bl. 107, 113, 118, 146.

Annas and Caiaphas, meent v. Soden, moeten maar blijven staan in het oude schemerlicht van een ondersteld hoogepriesterschap, in naam, van Kajaphas, terwijl Annas de leiding

Digitized by Google

van zaken in handen had. Anders kunnen wij dit en dat niet rijmen in onze opvatting van de Evangeliegeschiedenis. ‚Advanced' criticism zou meenen: het wordt hoog tijd eens ernstig te vragen naar de herkomst dier verbinding en verwisseling van namen, waarin stellig misverstand schuilt, een fout in de „Evangeliegeschiedenis."

Voor onze kennis van *Apollos*, leert Schmiedel, is 1 Kor. hoofdbron. Desgelijks Gal. voor *Barnabas*. De Hand. komen in aanmerking voor zoover zij niet strijden met Paulus.

Wat Armitage Robinson schrijft over den *Apostle* pleit voor den eerbied waarmede hij de Nieuwtestamentische berichten aangaande de verkiezing en het optreden der twaalven pleegt te lezen. Maar niet voor zijn kennis van de vragen, op dit gebied de laatste jaren aan de orde gesteld, zoowel vóór als na het optreden van Seuffert en wie zijn boek ernstig bespraken.

Het kost inderdaad moeite ons goed te houden, als wij van dezelfde zijde, onder *Baptism* vernemen, zonder een enkele oordeelkundige opmerking daaraan toegevoegd te zien, dat Jezus, de leerling van Johannes, zijn eerste prediking van bekeering „natuurlijk" deed vergezeld gaan van een doop, hoewel hij dien — zie Joh. 4: 1 v. — niet zelf bediende; dat op den bekenden eersten Pinksterdag te Jeruzalem omstreeks drieduizend personen werden gedoopt; enz.

Van een meer oordeelkundigen, ofschoon allerminst vooruitstrevend kritischen geest getuigt zijn artikel over den *Canon* van het N. T. Dáár blijven wij nog staan bij de voorstelling dat men is begonnen met het verzamelen van Jezus' woorden, om er daarna verhalen aan vast te knoopen. Dat de eerste sporen eener kanonvorming voor het N. T. voorkomen bij Marcion wordt wel erkend, maar niet geplaatst in het rechte licht. ‚Advanced' criticism zou zeggen: zoo kwam dan de kanonvorming uit dien hoek en niet van de zijde der rechtzinnigen. Een volkomen goed verklaarbaar verschijnsel, als men maar geleerd heeft, zich los te maken van de traditie, en vast te houden aan de feiten.

Naar ‚advanced' criticism moge rieken, den lezer van *Chronology, N. T.*, als er sprake is van Jezus' geboortedag, verwezen te zien naar Usener; in overeenstemming daarmede zijn de slotsom: Jezus gekruisigd op Paschen van het jaar 30;

Digitized by Google

een andere geest waait ons tegen uit de § 50 vooropgezette overweging dat die kruisdood te zeer in het volle licht had plaats gehad, als een hoogst belangrijk „civil event", om niet aanstonds te worden en voor goed te blijven een voorwerp van groot tijdrekenkundig belang. Hier had de nadruk moeten vallen op den hoogen ouderdom der Oudchristelijke belijdenis: „gestorven onder Pontius Pilatus", in verband met de merkwaardige herinnering „in het vijftiende jaar van Tiberius", waarschijnlijk ontleend aan het eerst geschreven Evangelie, met het oog op het begin der openbare werkzaamheid van Jezus, maar door Lucas, in zijn Evangelie 3: 1 te kwader ure in verbinding gebracht met het optreden van den Dooper. Reden waarom von Soden, op zijn standpunt te recht, moest verklaren er niets mee te kunnen aanvangen. Elders in hetzelfde artikel, wederom onder den invloed zijner allesbehalve vooruitstrevende kritiek, stelt hij tijdsbepalingen vast, waaromtrent wij geen zekerheid hebben en die ten deele stellig onjuist zijn, als wij anders dan hij, vrijer tegenover zoogenaamd vaststaande resultaten der kritiek, meenen te mogen oordeelen over de Handelingen en den Paulinischen bundel.

Jülicher tobt nog geweldig, in zijn artikel *Colossians and Ephesians*, over de echtheid dier brieven. Ten aanzien van Kol. houdt hij zich ten slotte vast aan den stroohalm: de onechtheid is niet bewezen; terwijl hij voor Ef. rust zoekt bij een wanhopig „uncertain", „it is very hard to decide", de kwestie is nog niet rijp voor beslissing! Een en ander onder doorloopend, zeer ernstig debat met heele, halve en driekwart vrienden van Tubingen. Maar ook eens rekening te houden met wie, staande op de schouders van F. C. Baur c. s., verder meenen te kunnen zien dan dezen, daaraan denkt hij zelfs niet één oogenblik.

Desgelijks Schmiedel, als hij blijkbaar geen raad weet met de in Handelingen en brieven verscholen berichten aangaande het veel besproken *Council of Jerusalem*. Een snel voorbijgaande herinnering in den aanhef.... „unless we deny the genuineness of the epistle to the Galatias", en overigens in het geheele artikel geen spoor van bekendheid met een nieuwe, de lijn van Tubingen doortrekkende richting in de kritiek, die voor het minst de verdienste heeft vraagstukken als het be-

Digitized by Google

sprokene te plaatsen in een ander, hetzij dan beter of al even onbeholpen licht.

Zoo ook Sanday, waar hij schrijft over de brieven aan de *Corinthians*. Geen woord over of naar aanleiding van de bedoelde nieuwere kritiek, die hij toch kent, zij het ook slechts uit de tweede hand, blijkens zijn kommentaar op Rom. Wel een kolom gewijd aan de „Integrity", dat wil hier zeggen: de vraag of 2 Kor. 10—13 op zijn plaats staat. Maar over die der echtheid van 1 en 2 Kor. geen letter.

Doch genoeg.

Er zijn uitzonderingen. De gruwel der verwoesting, *Abomination of desolation*, de draak, *Dragon*, zijn „up to date", ook wat aangaat het N. T. Geen bezwaar tegen de juistheid der voorgedragen exegese, b.v. van Openb. 13, kan aan die waarheid iets te kort doen. Maar ..... deze artikelen zijn geschreven door Cheyne.

Men kan geneigd zijn W. Bousset, wien wij de even frissche als schoone en leerrijke artikelen *Antichrist* en *Apocalypse* danken, onder de voorstanders van ‚advanced' criticism te rangschikken. Ten deele zou dat juist zijn, voor zoover hij nl. in apocalypticis heeft gebroken met den sleur en getoond zijn eigen weg te durven gaan. Maar ook slechts ten deele. Men geve acht op de mogelijkheid door hem erkend, dat 2 Thess. zou zijn geschreven door Paulus; op zijn gescharrel, s. v. v.!, met den Presbyter Johannes; op zijn nog altijd veel te sterke voorliefde voor een zeitgeschichtliche verklaring van de Apocalypse, en andere bijzonderheden, die hem doen kennen als staande op den bodem der kritiek, wier hoofdleuze is: vooral niet verder gaan dan Baur, en hém corrigeeren! Voor de Openbaring is nu eenmaal van die zijde in ruimen kring een uitzondering toegelaten.

Hoe dit overigens zij, in den regel staat, uit een kritisch oogpunt beschouwd, de behandeling van het Nieuwe Testament in Encycl. biblica beneden die van het Oude. Ik bedoel: het standpunt der schrijvers is niet ‚advanced', veeleer wat de redactie, in tegenstelling daarvan, noemt ‚moderate', p. IX/X. Anders gezegd: het standpunt van wie meenen, natuurlijk te goeder trouw, dat de Tubingers in criticis de uiterste grens hebben bereikt en nu, vooral met het oog op de rechterzijde,

Digitized by Google

den critici niets zwaarder moet wegen dan zooveel mogelijk vast te houden aan het oude. ‚Advanced' criticism vraagt daarnaar niet en buigt, eerbiedig en beslist, voor al wat men als waarheid heeft leeren kennen, onverschillig van welke zijde, en ongerekend of men daardoor al dan niet in botsing komt met het verleden.

Nog in een ander opzicht, trouwens in nauwen samenhang met de besproken onderscheiding, treedt de ongelijke bedeeling, aan Oud en Nieuw Testament te beurt gevallen in Encyclopaedia biblica aan het licht. Het woord *Bijbel* is doorloopend genomen in ruimen zin. Maar ten aanzien van het Oude Testament zijn de grenzen veel verder uitgezet dan met het oog op het Nieuwe.

Bij het Oude wordt ook gerekend met alle Apokriefe boeken; bij het Nieuwe eigenlijk alleen met de Kanonieke.

Bij de beschrijving van *Apocalyptic literature*, kol. 213—250 komen achtereenvolgens het oudere boek Henoch, de Geheimen van Henoch, de Opneming van Jezaja, de Jubileen, de Hemelvaart van Mozes, de Testamenten der XII Patriarchen, de Psalmen van Salomo en de Sibyllynsche Orakelen ter sprake, terwijl voor minder beteekenende, doch alleen Joodsche Openbaringen wordt verwezen naar het artikel *Apocrypha*. Dáár, onder afdeeling *B. New Testament*, nauwelijks vier kolommen, gewijd aan de bespreking van de Evangelien naar de Hebr., Ebionieten (T'waalven), Petrus, het Fayum-fragment, de Logia, Matthias, Maria, Zacharias, Jacobus; Acten van Pilatus, Anabathmoi Jacobi, Handelingen van Thecla, brieven van Abgarus en Jezus, van Paulus aan de Laodicensen, Alexandriers, een derde aan de Korinthiers; de Openbaring van Petrus, de Didachê, en het Kyrugma Petri.

Wat andere en daaronder zeer belangrijke gedenkstukken der Oudchristelijke letterkunde betreft: noch afzonderlijke, noch samenvattende artikelen aan hun bespreking gewijd. Een enkel woord, niet meer, als in het voorbijgaan, bij het bespreken van Barnabas, over diens brief, gelijk elders over Clemens ad Corinthios, de Ignatiana, Polycarpus.

Waarmede heeft het Nieuwe Testament die achterstelling verdiend?

‚Advanced' criticism weet toch wel, dat waar men spreekt

Digitized by Google

van den bijbel in ruimen zin, het „N. T." feitelijk behoort te worden omgezet in „Oudchristelijke letterkunde".

Intusschen: wat geschied is, is geschied. Het Nieuwe Testament staat achter bij het Oude én in de oordeelkundige bespreking van „personen en zaken" én in de begrenzing van het terrein waarop zich Encyclopaedia biblica wenscht te bewegen. Echter niet om de reden die de redactie daarvoor schijnt te willen aangeven, Preface p. IX: „Unfortunately the literary and historical criticism of the New Testament is by no means as far advanced as that of the Old Testament". Dat geldt slechts van de toongevende richting, zoowel in Engeland als daarbuiten, maar gelukkig niet van allen die zich met deze studie bezig houden.

Toch zijn wij dankbaar voor den rijken schat, ons hier geboden, en zien wij verlangend uit naar de volgende deelen.

W. C. VAN MANEN.

De rots waarop wij bouwen, door W. ZAALBERG, opgedragen a.d. Ned. Prot. Bond (Amst. v. Holkema en Warendorf).

Als men een nieuw boek gaat lezen treft het eerst, bij oppervlakkige kennismaking, de taal en stijl. Reeds bij het opensnijden krijgt men daarvan een indruk. Vervolgens houden enkele gedeelten en bladzijden ons vast, en eindelijk overzien wij het geheel, begrijpen wij de bedoeling, het ééne woord dat in de vele woorden gesproken wordt.

De beteekenis van dit boek moet men in het tweede zoeken, in de warm geschreven bladzijden hier en daar, in de gelukkige hoofdstukken of gedeelten daarvan. Tegen het geheel zijn naar mij voorkomt groote bezwaren in te brengen, en de taal . . .

De taal is een zóó wondere vereeniging van oud en nieuw, van afgesleten beeldspraak en de nieuwste gezochtheden op taalgebied, dat het er uitziet als een bejaarde dame in jongemeisjesjapon; zóó een afwisseling van platheid en dichterlijke zegging, dat men zijn hart vasthondt, zóó gaat het door dik en dun.

Digitized by Google

Wie schrijft een zin in telegramstijl als: „wiens leven zou nog leven = levensverdragen (?) kunnen zijn, indien hij niet...?" „Het geweten wordt op stal gezet". „Het supranaturalisme heeft den bons gekregen". „'t Geweten is een scheidingmaker tusschen goed en kwaad". En daarnaast gemaaktheden van een nieuwere woordvoeging, als 't woord „zelfliefde", „kindgedoe", „kerkgedoe", „menschmoeder", „vrouwenlijf". Van Christus heet het: „God vleesch geworden uit een vrouwenlijf" (sic!) „Adam dien hij met de dieren laat praten in zijn alleen-mensch zijn" (bet. dat: mensch-alleen zijn?) Men leest van „ongegeneerde zielespraak", de aarde is „een liliputterig sterretje", en rilt bij een beeldspraak als deze, „een fantasiegod in een fantasiepak"! Ik doe maar een greep uit het gansche lijstje in dezen trant dat voor mij ligt.

Maar de taal is niet gansch dit boek. Tegen het werk in zijn geheel heb ik bedenkingen.

Al dadelijk in het begin bekruipt ons een gevoel van onveiligheid aan de hand van dezen gids. „'s Levens beste goed" — zoo vangt de schrijver het eerste hoofdst. aan — „is blijdschap. Blijdschap in en om het leven. Dit antwoord verschilt niet zoo heel veel van dat wat de Heidelbergsche Catechismus geeft in de eerste vraag: „wat is uw eenige troost in leven en in sterven?" Men vraagt zich af waar dat heengaat, als het eerste antwoord van den Heid. Catech. en „'s levens beste goed is blijdschap" niet heel veel verschillen! Alles in 't godsdienstig leven gelijkt op elkaar, maar in een boek als dit is eene nauwkeurige belijning der begrippen en weloverwogen gebruik van woorden vóór alles noodig. De schrijver kondigt zijn boek aan (inleiding) als „een vademecum voor jeugdige menschen", noemt het „een goed omschreven standpunt waarop de lezers zich kunnen plaatsen, zoo dikwijls zij er behoefte aan hebben de dingen van God en wereld te zien in onderling verband... om het te gebruiken zoo dikwijls zij worden aangevallen door orthodoxe protestanten of katholieken." Nu is het waar, op vele plaatsen worden de puntjes wèl op de i gezet, waar het bijbelbeschouwing, kerkgezag, 't geloof in leerstukken geldt, en daar zijn zeer kloek geschreven stukken bij, maar de grondlijnen, het „goed omschreven standpunt", zijn mij niet helder geworden.

Digitized by Google

Om 's levens beste goed (blijdschap) te verkrijgen, zoo is het betoog, „is noodig geloof, liefde, hoop" en deze zijn opgebloeid in verjongde kracht voor hen die zijn ingegaan in het heiligdom van hun geweten.

Voordat het geweten nader wordt omschreven, worden eenige hoofdstukken gewijd aan „den grooten dag", den dag waarop Luther toonde, dat het geweten meer was dan de kerk, meer dan het leerstuk, meer dan de schrift, meer dan de wijsbegeerte.

In het volgend hoofdstuk wordt „de inhoud des gewetens" geschetst. Wat de schrijver onder den „inhoud" des gewetens verstaat, is mij niet duidelijk geworden. Hij gebruikt de uitdrukking herhaalde malen en zet haar zelfs als opschrift boven zijn tweede hoofdstuk, maar wat hij er mede meent weet ik niet.

Het geweten noemt de schrijver het „besef in ons, dat wij, ofschoon in ons hebbende alle neigingen, driften, begeerten, hartstochten van het dierlijk leven, geen recht hebben om daaraan toe te geven, daaraan ons willoos over te geven, om er al het mogelijk genot van te smaken, maar dat wij gehouden zijn uit andere, uit edeler beweegredenen te handelen, en het laat ons vermoeden, dat wij met ons zelven hoogelijk ingenomen zouden zijn, wanneer wij als beweegredenen voor ons handelen alleen stelden: „waarheidszin, rechtvaardigheid, trouwe zelfbeheersching, liefde." De laatste helft van deze definitie is mij zeer duister gebleven. Deze tegenstelling tusschen het geweten en liefde is mij in het geheel niet duidelijk.

Maar grooter bedenking heb ik tegen het vervolg. Hier onderneemt de schrijver het te betoogen „de eenswezenheid van godsdienstig geloof en besef van zedelijke gebondenheid". „Er is geen onderscheid tusschen Gods stem en de stem van het geweten". Al dadelijk spreekt hij zichzelf tegen in een uitspraak als deze: „De ziel zal tot God komen, of God tot de ziel in de geheimzinnige donkerheid van het inwendig leven". God spreekt tot het geweten, God openbaart zich mede in het geweten, maar is het geweten zelf niet. Het brengt den lezer in verwarring om Gods openbaring, Gods stem, hetzelfde te hooren noemen als de stem van ons geweten.

Goddank dat het niet zoo is. Als het geweten zwijgt, zwijgt God niet! Waar het geweten beslagen is als een spiegel, daar is Gods zon niet ondergegaan! En ziehier genoemd het groote

Digitized by Google

bezwaar: In dit geheele boek vindt men godsdienst alleen subjectief opgevat. En dat moet dan ook wel bij het standpunt dat de schrijver inneemt. De rots waarop wij bouwen is het geweten. Alsof de rots waarop wij bouwen niet God ware! Op geen bladzijde komt dit voldoende tot zijn recht. Er zijn wel woorden in dien geest — natuurlijk! want de schrijver haalt Jezus' woorden aan! — maar zij zijn van niet één hoofdstuk de grondtoon. Men smacht er naar en vergeefs. Overal de mensch die God zoekt, nergens God die den mensch lief heeft, ook in zijne dwalingen, ook als 's menschen geweten droevig-rustig is. Overal de „souvereiniteit van het geweten", te weinig de souvereiniteit Gods.

Bij zulk eene beschouwing moeten allerlei godsdienstige ervaringen worden miskend. Wat te denken van een woord als dit: „... grooter weldaad nog is de rust, de zegen der kalme conscientie, de *stilheid des gewetens voor God.* (!) Als de psalmist getuigt: mijne ziel is stil voor God; Hij is mijn toevlucht, mijn stille opperzaal", dan spreekt hij uit het weldadige gevoel dat er is in de *gerusten van conscientie* ..." Tegen zulke woorden die ik cursiveerde komt mijn gemoed in opstand. Dat is miskenning van den godsdienst. Wat blijft hier van de diepte van schuldbesef, van de heerlijkheid der vertroosting Gods? De zaligsprekingen verbleeken bij zulke woorden, en de parabel van den Verloren Zoon wordt onverstaanbaar.

En toch neemt dat alles niet weg, en ik wil het zeggen met grooten nadruk, dat er vele uitnemende bladzijden in het boek zijn van dezen schrijver van het oud-modernisme. Er zijn innig gevoelige woorden. Er is iets gespierds in dezen strijder voor het geweten, en men krijgt den ernstigen, kloeken strijder lief. Tegenover zoo menig slappe levensbeschouwing van dezen tijd staat hij en getuigt forsch voor zedelijken ernst en dapperen levensstrijd. En moge de Nederlandsche Protestantenbond dan ook niet geheel voldaan zijn over dezen tolk van zijn diepste bedoelingen, hij zal den heer Zaalberg dankbaar zijn voor een boek, dat getuigt van zoo grooten levensernst en diep zedelijk bewustzijn.

Utrecht. H. L. Oort.

Digitized by Google

ALFRED PAETZOLD, *Die Konfutation des Vierstädtebekenntnisses.* Ihre Entstehung und ihr Original. Leipzig 1900.

Zooals bekend is, leverden de vier steden Straatsburg, Konstanz, Memmingen en Lindau op den Rijksdag te Augsburg een van de Luthersche verschillende belijdenis in, de zgn. Confessio Tetrapolitana. De Keizer nam haar wel niet aan, maar besloot toch een weerlegging te laten schrijven. Dezelfde theologen, die bezig waren met de confutatie der Augustana (Eck, Fabri, Cochlaeus e. a.) moesten ook de Tetrapolitana beantwoorden. Zij hebben die opdracht vervuld; het door hen opgestelde stuk is, na herhaalde omwerking en herziening, den 25sten October 1530 voorgelezen. Gedrukt werd het nooit; eerst in 1808 gaf Müller een door hem gevonden afschrift van Eck's Latijnsch concept uit, dat, eer het werd goedgekeurd, nog talrijke en ingrijpende veranderingen heeft ondergaan. In den laatsten tijd echter is niet alleen een groot aantal Latijnsche en Duitsche handschriften in de Weener Hofbibliotheek en een exemplaar van het Latijnsche antwoord (in het voorlaatste stadium der tweede redactie) in het Vaticaansche archief gevonden, maar in de Weener Hofbibliotheek ook het sinds eeuwen uit het oog verloren origineel der voorgelezen Duitsche weerlegging en de hiermede overeenstemmende, niet voorgelezen Latijnsche confutatie.

Beide stukken heeft Alfred Paetzold uitgegeven. De vele handschriften stelden hem in staat na te gaan, hoe uit het oorspronkelijke concept de eigenlijke confutatie langzamerhand is geworden. In zijne *Prolegomena* verhaalt hij zeer breedvoerig, welke de veranderingen waren, die de confutatoren bij elke herziening aanbrachten. De varianten zijn onder den tekst afgedrukt. Het geheel maakt den indruk met degelijke kennis en groote nauwkeurigheid bewerkt te zijn. Natuurlijk zou men de handschriften zelve moeten raadplegen om met beslistheid een oordeel te kunnen vellen.

Wat wij gewonnen hebben met dit boek is een verhelderd inzicht in den godsdienststrijd der eerste Hervormingsjaren. Wie voortaan de geschiedenis van dat tijdvak wil kennen, zal gebruik moeten maken van Paetzold's arbeid.

* * *

Digitized by Google

Zoo ligt het dan voor ons, dat gewichtige stuk, in dubbele bewerking: in het geleerde, gekunstelde Latijn en in het oud-Duitsch, dat zeker nog iets onbeholpens heeft, maar ons zooveel trouwhartiger in de ooren klinkt. Veel zegt het ter verdediging van aangevallen, ter handhaving van verworpen leerstukken; veel over de eenheid der kerk, de rechtvaardiging door de werken, het vasten, de heiligenvereering, de kloostergelofte en vooral over de sacramenten; maar wie met aandacht en toewijding zich in het strijdschrift verdiept, leest tusschen de regels wat hem misschien niet minder belang inboezemt; want behalve de geloofsovertuiging der schrijvers leert hij iets kennen van hun wereldlijke, hun politieke bedoelingen en berekeningen. Laat ik trachten dit door één enkel treffend voorbeeld in het licht te stellen.

De toon van het stuk is over het algemeen niet onhoffelijk. In de veranderingen openbaart zich het streven harde uitdrukkingen door zachtere te vervangen. Er wordt meer vermaand dan bestraft [1]). Nemen wij in aanmerking dat de vier steden „einen verschwindend kleinen Bruchteil darstellten" en dat zachtzinnige vormen niet in den smaak van dien tijd vielen, dan schijnt er zelfs reden te bestaan om de confutatoren te prijzen. Maar die welwillendheid is niet oprecht. Nog meer: waar de staatkunde haar niet langer voorschrijft, komt de ware gezindheid voor den dag. Plotseling zien wij het vuur van den godsdiensthaat hevig opslaan uit de asch. Dan zijn geen woorden bitter, geen beschuldigingen zwaar genoeg om de ketterij der steden aan de kaak te stellen. Men zou kunnen meenen dat de schrijvers in een oogenblik van hartstochtelijkheid bij het verdedigen van een zaak die hun heilig was, zich door geloofsijver hadden laten medesleepen. Goed. Maar wanneer Paetzold met de manuscripten in de hand ons aantoont dat het oorspronkelijk stuk meer dan t i e n m a a l werd omgewerkt eer het de schrijvers voldeed; wanneer de breede lijst der verbeteringen door verschillende handen aangebracht, ons wijst op een nauwkeurigheid, die acht geeft op de kleinste bijzonderheden — dan mogen wij niet meer aan enkele onbewaakte oogenblikken denken. De confutatoren zeiden wat zij wilden zeggen.

---

1) B.v. clementer (elders benigne) monendae (hortandae) sunt civitates.

Digitized by Google

En nu treft het ons dat die hevige uitdrukkingen en beschuldigingen voorkomen in het achttiende hoofdstuk, handelend over het sacrament des altaars. Daar lezen wij o. a.: „Und laider... sy haben dises sacrament ausgeschut, verbrent, mit fuessen getreten, das angeheft an die wand und darzue geschossen, auch also uncristenlich gehandlt, das nit zu verwundern, das ain feuer von himl, wie zu der zeit Helie, khommen und sy verbrent oder das erdrich sy verslund wie Chore, Datan und Abiron". En elders: „Ja unglaubiger sein sie dan der teufel!" Waarom dat alles juist in dit hoofdstuk? Omdat de schrijvers zich hier vrij voelden in hun polemiek; omdat de Tetrapolitana ten opzichte van het avondmaal een andere leer verkondigde dan de Augustana. Ik geloof dat de confutatoren zich een tweeledig doel voor oogen stelden. Natuurlijk kon het hun niet anders dan aangenaam zijn eindelijk eens hun verbittering tegen de gehate ketters te mogen luchten. Maar als wij die overweging ter zijde laten, zien wij vooreerst de duidelijke bedoeling om de Lutheranen niet te kwetsen. Want dezen waren het in de overige punten (rechtvaardiging door het geloof, kloostergelofte, heiligenvereering enz.) met de Tetrapolitana eens, en wat te dien opzichte aan de vier steden werd ten laste gelegd, konden ook zij zich voor gezegd houden. Nu had de Keizer nadrukkelijk verklaard aan Granvella en Valdes, toen zij hem de confutatie der Augustana voorlegden [1]) dat hij „entschlossen sei mit aller Milde mit ihnen zu verfahren", — en dus begreep de commissie, wier taak het was beide belijdenissen te weerleggen, dat zij in de bestrijding der Tetrapolitana zich moest intoomen waar het ketterijen gold, die ook de Lutheranen verkondigden. En vervolgens hoopte zij zoo mogelijk nog meer verdeeldheid tusschen de vijanden te zaaien, of tenminste de klove gapend te houden die in 1529 te Marburg was ontstaan. Ook de Lutheranen moesten nogmaals met nadruk eraan herinnerd worden dat de belijdenis der vier steden een godslasterlijke ketterij was, daar zij het lichaam des Heeren als gewoon „pekhenbrot" (panem a pistore coctum) beschouwde.

En wat nu het merkwaardigst is en het duidelijkst mijn

1) Zie Ficker *Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses.*

Digitized by Google

veronderstelling bevestigt: de confutatoren bestreden niet de avondmaalsleer der Tetrapolitana, maar hun eigen, opzettelijk gewijzigde voorstelling daarvan. Want wat lezen wij in artikel 18 der belijdenis? Dat Christus „verum suum corpus, verumque suum sanguinem, vere edendum et bibendum in cibum potumque animarum et vitae aeternae dare per sacramenta dignatur". Die woorden schijnen Luther's opvatting te huldigen. Waren de vier steden dan onoprecht en trachtten zij hunne afwijking te bemantelen? Doch waarom leverden zij dan een afzonderlijke belijdenis in en verzwakten zij zoodoende hunne positie tegenover den Keizer? Daarenboven toonden zij in hun gansche optreden een vastberaden moed en een waardig vertrouwen, die iedere gedachte aan bedrog buitensluiten. Eenige schroom zou altijd verklaarbaar geweest zijn: de Rijksdag te Spiers (1529) had Zwingli's leer verdoemd, maar den Lutheranen hoop op een toegevende behandeling geschonken. Doch ik geloof dat de steden zelve nog geen volle verzekerdheid bezaten en men hoogstens mag spreken van een sterke Zwingliaansche neiging. Lezen wij niet in Dobel's *Memmingen im Reformationszeitalter*, dat den afgevaardigde de volgende last werd gegeven: „Begerte der kaiser mit lautern worten, ob wir Lutherischer oder Zwinglischer opinion seien, so solt jr on unser wissen und bevelch kain entlich antwurt in solchem geben, dan wir kinden kains zusagen, wir sein in disem Artickel weder im Rat, noch in der gemaind ains, man fint under uns und in unsrer Stat baider tayl ain grosse Summa, die Lutherisch und Zwinglisch sein, wie in andren Comunen und Stetten auch ist, und ain jeder glaubt in solchem, nachdem er die gnad von got hat. Es wird kainer Stat muglich sein anzuzaigen, was ain jeder glaub".....

In ieder geval hadden de confutatoren geen recht artikel 18 te beginnen met de beschuldiging „das die stet mit finstern und verdeckthen worten ir bekanntniss von dem hochwurdigen sacrament gethon und ubergeben". Nog minder te verdedigen is de kunstgreep Zwingli's Fidei Ratio te gaan bestrijden en het te doen voorkomen alsof zij de dáár ontwikkelde stellingen in de Tetrapolitana hadden gevonden. Lasterlijk wordt de confutatie wanneer zij den vier steden gruwelen toedicht, die alom verbittering moesten wekken. „Sie hätten's so gehört" — ziedaar

Digitized by Google

het eenige antwoord, dat Eck kon geven aan een Katholiek Vorst, die hem ondervroeg en hem vervloekte toen hij zijne zware beschuldiging met niets beters wist te rechtvaardigen. Maar zonder uitwerking bleven die aantijgingen niet: vooral in Augsburg werd heftig gepreekt tegen de ketters en hun goddelooze leer. Met het volste recht mochten de vier steden zich dan ook beklagen dat „viele Punkte ihres übergebenen Bekenntnisses falsch gedeutet und ihnen unerhörte Dinge, namentlich in Bezug auf das hochwürdige Sakrament des Leibes und Blutes Christi, vorgeworfen worden, die sich niemals zugetragen hätten". Oók gelijk hebben zij wanneer zij spreken van „so viele unbegründete, arme, elende, barmherzige Argumente". Twee voorbeelden uit den rijken overvloed! Op de bedenking dat Christus niet dagelijks op zoovele plaatsen in het sacrament kan nederdalen, daar hij ten hemel is opgevaren, zittend ter rechterhand des Vaders, geven de Confutatoren ten antwoord: „Sy soltend bedenken, dat nit also Christus sitzet, das er auch nit stande, dann also, das er stande, hat in der hailig martrer Stephanus gesehen, am bottenbuech am sibenden". Elders wordt de beeldenvereering verdedigd met argumenten van deze kracht: „dass unser herre und selikhaimer Jesus Christus selbs ein bildnuss seines gebenediten angesichts gesant habe dem khonig zu Edessa, mit namen Abagaro, welchs bilde noch heut zu dage ist, wie man sagt, zu Genua in sant Bartholmess kirchen. Man sagt auch, das sant Lucas unser frauwen bilde gemalet hab, wie man es an etzlichen orten zaigt".

Onze sympathie is dus, afgezien van de geloofsquaestie, aan den kant der vier steden. Tegenover de vernederende behandeling, die hare afgevaardigden ondergingen, en den laster waaraan zij blootstonden, wisten zij waardig zelfvertrouwen en rustigen moed te stellen. Vergeten wij, om billijk te zijn, echter niet dat de Roomschen zich bewust waren van hun overmacht en de verleiding groot was die meerderheid te toonen; en dat aan den anderen kant de vier steden, als de zwakkeren, zich wel in acht hadden te nemen dat zij door geen enkelen misslag hun vijand een wapen in de hand zouden geven.

De politiek des Keizers heeft ten slotte de nederlaag ge-

Digitized by Google

leden. De afgevaardigden weigerden op zijne voorstellen in te gaan, daar hij zelf hun in geen enkel opzicht was te gemoet gekomen. Bij alle staatsmanswijsheid en alle berekeningen had Karel V den gewichtigsten factor vergeten — de persoonlijke godsdienstige overtuiging zijner tegenstanders.

Terschelling, 25 Januari 1900. W. J. KÜHLER.

Geest en Leven. Tijdschrift gewijd aan Empirische Theologie en Christelijk Spiritualisme onder redactie van M. BEVERSLUIS. 1ste jaargang 1899, 2de jaargang 1900, Maassluis, J. P. van der Hucht.

Toonde de Heer Beversluis zich in zijn „Empirische Theologie"; welk geschrift in een volgend nr. van het Theologisch Tijdschrift zal besproken worden, een moedig wandelaar op schaarsbezochte wegen, niet minder komt dit uit in het hierboven genoemde tijdschrift. Merkwaardig is zeker in de eerste plaats aflevering I van den eersten jaargang, waarin hij ons op treffende wijze verhaalt hoe de verschijnselen van het Spiritualisme hem dwongen het bekrompen diensthuis van het Calvinisme te verlaten, hoe hij door het — bij velen miskende spiritualisme — kwam tot reiner en dieper inzicht. Het zou te wenschen zijn dat vele Calvinisten dit opstel lazen, misschien zouden hun de oogen opengaan. Ook wat Beversluis in n°. 4 van den eersten jaargang schrijft over „De leer der eeuwige verdoemenis" is zeer merkwaardig.

Verder komen er hier en daar in dit tijdschrift belangrijke mededeelingen voor over ondervindingen, die Beversluis zelf op spiritualistisch gebied heeft gehad. Het tijdschrift laat zich aangenaam lezen en prikkelt zeker tot nadenken, ook voor die niet denken als hij.

Toch meen ik dat sommige beweringen van Beversluis vrij gewaagd zijn. B.v. de inhoud van het stuk, voorkomende in n°. 2 van „Geest en Leven" van 1899, getiteld: „Christus en

Digitized by Google

het Spiritualisme." Beversluis oordeelt dat het spiritualisme de orthodoxe denkbeelden omtrent den Christus in menig opzicht ten goede komt en die loutert en verheft. Dat nu heeft hij mijns inziens niet voldoende aangetoond: en, ik durf er wel bijvoegen, het zal moeilijk zijn dit aan te toonen. We nemen b.v. Christus' opstanding. En wij stellen ons nu (voor mij is dit gemakkelijk, want ik ben het met Beversluis in dezen eens) op het standpunt dat èn de feiten van het spiritualisme waar zijn èn de historische kritiek recht heeft.

Welnu: het spiritualisme leert ons dat zij die het aardsche leven hebben verlaten zich toch onder sommige omstandigheden zichtbaar aan ons kunnen vertoonen. Goed — maar nu komen wij tot wat èn de Evangeliën en Paulus' brief aan de Corinthiërs ons meedeelen omtrent de opstanding van Jezus. We zien dan Paulus de verschijning aan hem te beurt gevallen (die dus lang plaats had nà de onderstelde lichamelijke hemelvaart) op één lijn plaatsen met die aan andere leerlingen, kort na Jezus' dood. Wij vinden voorts bij hem de leer „een aardsch lichaam wordt gezaaid, een geestelijk opgewekt". Wij lezen bij die verschijningen in de Evangeliën van een: binnenkomen door gesloten deuren, van een plotseling verdwijnen uit het gezicht: alles pleitende tegen lichamelijke opstanding. En de hemelvaart: slechts in enkele Evangeliën! Moeten wij dan niet komen tot een gansch andere conclusie dan Beversluis: deze namelijk: 1e Christus is zichtbaar verschenen, maar niet als mensch van vleesch en bloed, doch als gematerialiseerde geest, 2e de discipelen, die zich een terugkeer uit het volgend leven slechts als opstanding (krachtens hun Joodsch volksgeloof) konden denken, hebben hiervan een lichamelijke verrijzenis gemaakt.

Me dunkt, deze slotsom ligt meer voor de hand dan die van Beversluis. Beversluis houde mij deze opmerking ten goede. Maar dankbaar moeten wij waardeeren, al meenen wij dat van de oude orthodoxe geloofsvoorstellingen nog te veel nawerkt, dat we hier te doen hebben met een tijdschrift dat ernst tracht te maken met de aan alle vrijzinnigen dierbare leuze: „daar is geen hooger godsdienst dan waarheid."

H. 9 Febr. 1900. C. H. R. L.

Digitized by Google

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Over niet minder dan zeven kommentaren op boeken van het O. T., alle van mannen die te dezen der kritische richting zijn toegedaan, heb ik te handelen. Twee zijn uit de Nowack-reeks, drie uit die van Marti, twee uit die der International critical Commentary. Men zal mij wel vergunnen kort te zijn. Het zijn alle werken van verdienste; zij mogen niet ongebruikt blijven door hen die de behandelde Bijbelboeken gaan bestudeeren.

In de Nowack-reeks der kommentaren op het O. T. is verschenen *Das Buch Josua*, von Lic. Dr. CARL STEUERNAGEL (Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1899. 110 bll. Prijs 2.20 M.; de band, waartoe ook *Deuteronomium* behoort, is nog niet volledig. Titel enz. met eene inleiding op den Hexateuch, volgen nog). De resultaten aangaande de samenstelling van *Jozua* waartoe Dr. S. kwam wijken van die van vorige onderzoekers in meer dan één punt af. Van J. is er, zijns inziens, niet veel in, van E. meer, en in overeenstemming met de beschouwingen van dezen auteur krijgen wij uit *Jozua* den indruk dat geheel Israël vereenigd is gebleven totdat de verovering des lands haar beslag gekregen had, en dat Jozua de aanvoerder des volks is geweest; terwijl volgens J. het land onder de stammen verloot was vóór de verovering, waartoe de enkele stammen na de verloting zijn overgegaan; Jozua kwam in dit verhaal niet voor. Alle stukken van J. en E. hebben wij echter alleen uit de hand van een Deuteronomist of meer dan één. Daarenboven zijn eenige stukken aan P. ontleend, en deze sloot zich nauw aan E. aan; zijn werk getuigt voor eene zelfstandige ontwikkeling der E. overlevering. Ongeveer 600 is het Deuteronomische werk geschreven, dat van P. is er eerst na 445 mee vereenigd. In dien tusschentijd

Digitized by Google

is het Deuteronomische natuurlijk gedurig gewijzigd en met toevoegsels verrijkt. Dit is ook na de vereeniging met P. geschied, zooals o. a. de Septuaginta leert. Over het boek *Jozua* als historisch geschrift maakt S. eenige ver strekkende opmerkingen. Natuurlijk leert het boek ons meer omtrent de godsdienstige meeningen der auteurs dan omtrent Israëls vestiging in Kanaän; maar S. meent uit het O. T. te kunnen opmaken — wat hij elders uitvoeriger zal aantoonen — dat de Rachelstammen geruimen tijd na de Leastammen in Kanaän zijn binnengedrongen. Ik heb mij de orde steeds omgekeerd voorgesteld, maar zie met belangstelling naar S.'s bewijsvoering uit. Ook vindt S. — en dit hangt met het genoemde nauw samen — een parallel tusschen een deel der Jakobslegenden en de voorstelling der verovering van Kanaän volgens E. Gene zijn eene verkapte voorstelling van den intocht der Rachelstammen in Kanaän.

Ziedaar een paar punten uit de inleiding aangestipt, ten einde de aandacht van allen die het boek *Jozua* gaan bestudeeren op deze belangrijke uitgave te vestigen.

In dezelfde reeks verscheen *Die Bücher der Könige*, von Dr. Rudolf Kittel, mit drei Abbildungen (Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1900. XVI + 312 blz. Prijs 6.40 M., gebonden 8 M.). Een zorgvuldig bewerkt boek. In de voorstelling die de schrijver zich maakt van den oorsprong en den groei van *Koningen* wijkt hij niet veel af van Driver en anderen. Te recht merkt hij op — zooals trouwens ieder ziet die dit of menig ander boek des O. T.'s bestudeert — dat tusschen de geschiedenis van het boek zelf en die van den tekst geen scherpe scheiding is te maken. Mag ik hiervoor een bijdrage geven, die, naar het mij voorkomt, niet van belang ontbloot is? In 2 Kon. 3 : 3; 13 : 2, 6, 11; 17 : 22 staat vermeld dat een koning zich schuldig maakt aan de zonden (in plurali) van Jerobeam, en dat hij daarvan (in sing.) niet afweek of daarin (in sing.) wandelde. Kittel heeft dit alleen in 17 : 22 opgemerkt, waar Klostermann, die het op de andere vier plaatsen opmerkte, het voorbijzag. Benzinger — in zijn straks te noemen kommentaar — merkte het nergens op. Nu is het zeker zeer gemakkelijk te zeggen: de pluralis חטאות past niet bij

Digitized by Google

het suffixum singulare; lees dus חטאת. En zoowel Kittel als Klostermann nemen dit eenvoudig middel om de grammaticale nauwkeurigheid te redden te baat. Maar ten onrechte. Wij moeten toch vragen: hoe komt het dat die onjuiste verbinding van חטאות met een suffixum singulare niet minder dan vijfmaal voorkomt? Hebben de overschrijvers der codices die er de semivocaal ו in schrijven, of de vocalisatoren, die zonderdat de ו er in stond het woord als een pluralis wilden doen uitspreken, hebben die allen zich op vijf plaatsen vergist? Daarenboven staat er in 2 Kon. 13:11 en 17:22 כל bij. Zulk een klein woord werd licht door een overschrijver in den tekst ingeschoven, en alweder kunnen wij dus denken aan een lapsus calami; maar nu gaan wij toch eerder denken aan opzet. De pluralis חטאות komt op meer plaatsen voor van Jerobeams gedragslijn, 1 Kon. 14:16 en elders; maar slaat er geen suffixum singulare op terug, dan is dit onbedenkelijk. Eerst indien wij op andere plaatsen opzet vinden, zoeken wij het ook hier. Wat „de zonde van Jerobeam" was, is duidelijk: vereering van Jahwe onder de gedaante van een stier. Onder „de zonden" of „al de zonden van Jerobeam" kunnen wij niet anders verstaan dan: de stierdienst, de dienst op de hoogten en de aanstelling van niet-Levietische priesters. In 1 Kon. 12:31 worden deze beide zaken naast de oprichting der stierbeelden Jerobeam tot zonde toegerekend. Nu is 1 Kon. 12 een overgewerkt stuk: de Deuteronomische redactor, die met den schrijver van *Koningen* identisch is, indien wij slechts al wat na Jozia's hervorming valt en ettelijke additamenta in de voorafgaande gedeelten er af rekenen, heeft 1 Kon. 12 opgesteld; in vs. 26—32 is zijne hand zeer duidelijk te zien. Wie anders kon aan Jerobeam de vrees toedichten dat zijn volk ter wille van den tempel te Jeruzalem tot Rehabeam zou terugkeeren dan iemand die zich geen goede Jahwe-vereering kon voorstellen dan in het heiligdom op den Sion? Maar indien dit zoo is, volgt hieruit dan niet dat wij in die stukken met de suffixa singularia, terugslaande op de חטאת ירבעם, vóór-Deuteronomische stukken hebben, en dat de Deuteronomische redactor er telkens die semivocalen en tweemaal כל ingevoegd heeft om de ééne „zonde" tot „zonden" te maken? Hierin hebben wij dan eene kleine bijdrage tot de geschiedenis der semivocalen.

Digitized by Google

Daarenboven — wat belangrijker is — bewijst ons het besproken verschijnsel dat de oudste en grootste grief tegen Jerobeam zijn beeldendienst was en de twee andere grieven er bij zijn gekomen. Trouwens, dit wisten wij wel: Hozea en zijne geestverwanten in het noorden strijden wel tegen den stier, maar natuurlijk niet tegen hoogtendienst en niet-Levietisch priesterschap.

Niemand leide uit het feit dat ik iets bespreek dat bij Kittel niet te vinden is af dat ik gering denk over hetgeen hij ons leverde. Integendeel, gaarne doe ik hulde aan de grondige behandeling van den tekst en den inhoud.

In volledigheid staat zijn boek ver boven dat van I. Benzinger, *Die Bücher der Könige*, afl. 7 der Marti-reeks (Freiburg i. B. J. C. B. Mohr. 1899. XXIII + 216. Inteekeningsprijs 3.60 M., afzonderlijk 5 M.). Dit is natuurlijk. De werken dezer reeks zijn beknopter. Toch ontvangen wij ook hier inleiding en doorloopenden kommentaar, met negen teekeningen in den tekst, een plan van het oude Jeruzalem, eene chronologische tabel — zeer nuttig — en een register. Leerzaam zijn vooral de inleidingen op de kapittels of pericopen, waarin over oorsprong, historische waarde en godsdienstige beteekenis dier afdeelingen gehandeld wordt. Het spreekt vanzelf dat wij bij 1 Kon. 6 en 7 veel krijgen dat in des auteurs *Hebräische Archäologie* uitvoeriger staat, ook verscheidene der afbeeldingen — gelukkig niet het zoogenaamde „Salomonische altaar", n°. 147 der *Archäologie*. Van de onderstellen der מכונות wordt eene andere afbeelding gegeven dan die in de *Archäologie* staat. Niet prijzenswaardig is het dat hier opnieuw wordt bijgevoegd de plattegrond van Jeruzalem uit dat werk; immers, dat is het Jeruzalem van 70 na Chr., niet de stad die in 586 is verwoest. Over de topografie hiervan krijgen wij niet veel. Uit eene opmerking S. 197 blijkt dat de schrijver ook den westelijken heuvel (de latere Bovenstad) voor een deel der oude stad houdt. In 1884 heb ik in mijn *Atlas voor Bijbelsche en Kerkelijke Geschiedenis* de opvatting in kaart gebracht dat het voor-exielische Jeruzalem alleen den oostelijken heuvel omvatte. Voor zoover ik weet, is het eenige dat daartegen is ingebracht een kort woord van afkeuring van H. Guthe in

Digitized by Google

Z. d. D. P. V. VIII, S. 338, zonder bewijs. Sedert heb ik niets gehoord dat voor het tegenovergesteld gevoelen pleit. Ook voor zoover ik weet, heeft niemand beproefd de volgorde der muren en poorten in *Nehemja* in kaart te brengen. En hiervan ging ik — m. i. te recht — bij mijne teekening uit. Nauwkeuriger dan bij het vervaardigen van mijn Atlas teekende ik de stad op de kaart bij onze nieuwe vertaling van het O. T. Naar het schijnt, heeft Benzinger deze onderstelling niet met ernst onder de oogen gezien. Maar ook afgezien daarvan, is het m. i. niet passend ons bij een kommentaar op *Koningen* een kaartje te geven, waarop niet alleen de allerjongste gedeelten zijn geteekend, maar de Haram esj Sjerif in den tegenwoordigen vorm, en de tempel, met Salomo's paleis, niet overeenkomstig zijn eigen teekening, naar Stade, S. 26.

De negende afl. der Marti-reeks bevat *Deuteronomium* van Lic. A. Bertholet (Freiburg i. B. J. C. B. Mohr. 1899. XXX + 119 blz. Prijs bij inteekening 1.80 M., afzonderlijk 2.50 M.). In de inleiding verklaart de schrijver zich, tegenover Steuernagel, die het boek uit verschillende werken laat ontstaan, voor de aanvullingshypotheze: aan een „Urdeuteronomium" zijn verscheidene stukken toegevoegd. M. i. te recht. Verdient hij in allen gevalle op dit punt gehoord te worden, zeer lezenswaard en aantrekkelijk is de paragraaf gewijd aan de bespreking der tijdsomstandigheden waaronder het werk ontstaan is, als een „krystallisationsprocess prophetischer Gedanken und Anregungen", en — hiermede nauw samenhangende — die over de theologische en godsdienstige beteekenis van *Deuteronomium*. Op een belangrijk punt moet ik mij tegen des schrijvers opvatting verklaren: hij ziet in D. vooral een profetischen geest, ik een priesterlijken. Het indiciumbewijs van elke rechtsplegging: is fecit cui profuit, geldt ook hier. De priesters van den tempel op den Sion hebben zeer bepaald voordeel getrokken uit deze wet. Wel is waar zijn eenige rechten ingewilligd aan Levieten die elders Jahwe hadden gediend; maar 1° dit zal wel noodzakelijk geweest zijn, wilden de Sadokieten hun doel bereiken, 2° die voorrechten ware zeer weinig omschreven, en zou de tempel op den Sion voortaan het eenige heiligdom zijn, dan was talrijker personeel noodig, en was het mede in

Digitized by Google

gloriam domus Sadoci dat uitsluitend zijne bloedverwanten, de Levieten, een bediening in den tempel erlangden. De meening dat D. profetisch is steunt op de dwaling dat al wat in Israël en Juda edel en schoon is profetisch was, terwijl den priesters vooral de prijsstelling op den uiterlijken eeredienst wordt toegekend. De zuiverste moreele voorschriften die wij van de voor-exielische Israëlieten en Judeërs kennen staan in het, toch stellig priesterlijke, Bondsboek. De priesters waren, vooral in Juda vóór de Ballingschap, de onderwijzers des volks in allerlei stukken; de profeten veeleer politieke volksleiders, die in Juda vóór den tijd van Hizkia zeer weinig macht hebben geoefend, naar het schijnt. D. eert het profetisme in abstracto, knevelt de profeten feitelijk.

De beknoptheid waartoe de auteurs der Marti-reeks verplicht waren noopte onzen auteur niet slechts enkele punten in zijn inleiding, b.v. de eigenaardige taal van D., af te doen door verwijzing naar de schrijvers die er uitvoerig over gehandeld hebben, maar ook menige wetsbepaling kort te verklaren en voor analogieën met wetten van andere volken — eene zoo belangrijke zaak — te verwijzen naar werken over Archaeologie of oudere kommentaren. En ik meen dat B. hier en daar te weinig oog heeft gehad voor de oorspronkelijke beteekenis van geboden. Zoo Deut. 22:9. „Gij zult uw wijngaard niet bezaaien כִּלְאָיִם". Het is moeilijk het goed over te zetten. In onze nieuwe vertaling vertolkten wij: „Gij zult in uwen wijngaard niet tweeërlei telen", d. w. z. den wijnstok en een graansoort. Dat men dit deed om den wijngaard ook onder de hoede der veldgeesten te stellen, die het anders euvel konden nemen dat men hun te kort deed, zag reeds Joannes Spencerus, De legibus Hebraeorum ritualibus, ed. 2, a° 1686, I, 381 sqq. De opsteller van Lev. 19:19 heeft hiervan even weinig begrepen als van de twee volgende bepalingen, die hij met het eerste onder één gezichtspunt: de vermenging van heterogene zaken, brengt. Men vergelijke de aantt. in onze vertaling op Lev. 19:19 en Deut. 22:9—11. Zoo betwijfel ik ook zeer, of de bepalingen 23:25, 26, dat ieder in een wijngaard en op een akker naar hartelust eten mag, oorspronkelijk vrucht der menschlievendheid zijn. Zouden zij niet een rest zijn van een voormalig communaal grondbezit? Zeer zeker zijn de vergeten schoof en

Digitized by Google

de nagelaten nalezing niet louter vrucht van barmhartigheid; zij zijn dat in D. geworden, maar waren oorspronkelijk heel iets anders. Mij dunkt dit gemis aan historischen zin bij de verklaring van oude wetsvoorschriften het zwakke punt in B.'s werk.

De achtste aflevering der Marti-reeks behelst D. B. Duhm, *Die Psalmen* (Freiburg i. B. J. C. B. Mohr. 1899, XXXII + 312 blz. Inteekeningsprijs 5 M., afzonderlijk 6 M.). Om aan den eisch der beknoptheid waartoe de aard der uitgave hem dwong te voldoen, bestrijdt de auteur andere uitleggers niet, noemt zelfs zelden een aan wien hij verplichting heeft, en geeft eenvoudig zijn eigen meening. Dit stond hem vrij. Maar zou het dan goed zijn dat hij, S. XVIII, groepen van exegeten, zonder ze te noemen, met eenige niet zeer eerbiedige woorden op zij zet? Een laatste overblijfsel der waarde oudtijds aan de opschriften gehecht heet te zijn dat bij elken psalm de vraag wordt gesteld, of hij vóor- dan wel naexielisch is. Of iemand dit bij elken psalm doet, weet ik niet. Wel, dat Duhm zelf zaak argumenten bijbrengt voor den naexielischen oorsprong van een lied. En de beschuldiging is ook onbillijk. Nawerking der overlevering zou het zijn, als een commentator telkens vroeg, of het lied van David, Salomo of Mozes was. Ook hangt die vraag naar den voor- of naexielischen oorsprong van een lied slechts los samen met onwil naar een bepaalden historischen achtergrond te zoeken — wat D. er mede in verband brengt. Is het dan zóo zeker dat wij in menigen psalm eene herinnering aan een der Hasmoneesche vorsten vinden als Duhm aanneemt? — Gaat het ook aan, het vraagstuk van het „ik" der psalmen op zij te schuiven met kortweg „het allegorische Ik" een nietswaardig spook te noemen? Is de opvatting dat de koning in Ps. 89 en andere liederen Israël is zelfs geene vermelding waard? Indien de verklaring die Duhm van de koningspsalmen geeft zoo overtuigend was dat voor dat licht de duisternis zwichtte die Buchanan Gray en anderen door die hypothese hebben trachten te verdrijven, dan zou dat doodzwijgen gerechtvaardigd zijn. Maar er blijft bij D.'s verklaring vrij wat raadselachtigs over.

Intusschen, al is die tirade alles behalve verkwikkelijk, de

Digitized by Google

inleiding die D. aan de behandeling der psalmen laat voorafgaan is èn onderhoudend èn leerzaam. Met name „Der Psalter als religiöses Volksbuch". In zijn verzet tegen de meening dat het psalmboek in dezen zin een gezangboek van den tempel zou geweest zijn dat elke psalm bestemd was gezongen te worden, heeft hij wel gelijk. Levendig en belangrijk is zijne beschrijving van de geloofsovertuiging der dichters en lezers. Toch moeten wij wat voorzichtiger zijn dan Duhm was en niet elke dichterlijke, van oudsher geijkte, uitdrukking voor eene eenigermate zuivere afspiegeling van het geloof der psalmisten en hunne omgeving aanzien. Dat Jahwe in den voortijd met den chaos heeft gestreden wordt duidelijk in Ps. 74 gezegd; maar die mythologie leefde daarom nog niet steeds voor de lezers der psalmen. In een paar verzen, 39 : 12 en 90 : 7 v. vindt D. den zondenval. Men moet eene zeer levendige verbeelding hebben om in die regels een zinspeling op Gen. 3, met de voorstelling van de schepping van den mensch in lichtglans en van zijn val, te vinden; maar al vond D. een en ander te recht hierin, mocht hij daarom stoutweg dat geloof aan al de psalmisten toekennen?

Zoo is het niet moeilijk bij het lezen van Duhms werk eenige onjuiste stellingen te vinden; maar dit neemt niet weg dat hij veel kostelijks geeft en, gelijk hij ook in zijn kommentaar op *Jezaja* deed, met groote scherpzinnigheid en warmte op de godsdienstige beteekenis der teksten die hij behandelt wijst.

Kon hij als medewerker in de Marti-reeks geen vertaling van de psalmen in zijn kommentaar inlijven, aan dit gemis kwamen hij en de wakkere uitgever te gemoet door de uitgave van *Die Psalmen*, übersetzt von D. Bernhard Duhm (Freiburg i. B. J. C. B. Mohr. XXVIII + 222 blz. Prijs 2.50 M., gebonden 3.30 M.). Het sierlijke boekdeeltje is het tweede der reeks „Die poetischen und prophetischen Bücher des A. T.'s. Uebersetzungen in den versmaszen der Urschrift". Het eerste was *Hiob*, ook van prof. Duhm; aangekondigd in dit tijdschrift XXXII (1898), 551. De taak die D. met de overzetting der psalmen op zich nam was niet licht. Hij wilde het psalterium niet geven als een stichtelijk boek, en ook niet om het als poëzie te doen genieten; hij wenschte het den beschaafden

Digitized by Google

lezer als een der belangrijkste bronnen der godsdienstgeschiedenis in handen geven. Tot op zekere hoogte slaagde hij daarin goed. Zijne overzetting lezende, krijgt men vrij wel den indruk dien het oorspronkelijke maakt; maar de inleiding geeft voor dit doel aan den eenen kant te veel, aan den anderen te weinig. Te veel — de lezers voor wie deze uitgaaf bestemd is hebben niets aan de opmerkingen over de liederenverzamelingen waaruit ons psalmboek is opgebouwd; ook hadden eenige gissingen van D. over den oorsprong van enkele psalmen achterwege moeten blijven, als te onzeker. Zoo meent hij — op het voetspoor van Bickell — in 110 den naam van Simon den Hasmoneër als acrostichon te vinden, vermeldt dat in de inleiding en vertaalt den psalm zóo dat vs. 1*b*, 2, 3, 4 met de vier letters van den naam Simon beginnen. Vs. 5—7 worden geschrapt als fragment van een ander gedicht. In den kommentaar wordt, als grond voor de laatste onderstelling, rondweg gezegd: „Mit diesen Versen kann ich nichts anfangen". Is zulk eene hypotheze dan rijp om gepopularizeerd te worden? Te weinig geeft de inleiding in zoover zij over den tijd waarin het psalmboek ontstaan is de lezers veel te gebrekkig inlicht. D. meent dat de meeste psalmen gedicht zijn tusschen 170 en 70 v. Chr. Gesteld dat dit juist is, wat weten de beschaafde lezers aangaande dien tijd? Van de „Makkabeën" hebben zij wel eens iets gehoord; maar de „Hasmoneën" zijn voor hen schimmen, en Onias III en koningin Alexandra zijn hun volmaakt onbekend. Een tamelijk uitvoerige historie van Israël in dien tijd had in de inleiding moeten beschreven zijn.

Schiet het boek dus m. i. te kort als bron van de geschiedenis van den godsdienst voor den beschaafden lezer, het kan den belangstellenden wel een indruk geven van de godsdienstige waarde en den dichterlijken vorm van het psalterium, en daarom is de uitgaaf er van met erkentelijkheid te begroeten.

Van The international critical commentary is verschenen de *Critical and exegetical commentary on the Books of Samuel* by Henry Preserved Smith (Edinburgh. Clark. 1899. XXXIX + 421 blz. Prijs 12 Sh.), een boek dat waardig zijn plaats inneemt naast *Deuteronomy* van Driver en *Judges* van Moore (waarover zie T. T. XXX (1896), 294 vv., 304 vv.). Gul erkent de auteur zijne

Digitized by Google

groote verplichtingen aan zijne talrijke bekwame voorgangers in de bewerking van dit Bijbelboek, waarvan slechts één een Engelschen oorsprong heeft, Drivers Text of the books of Samuel. Hij is ook de man niet om geheel nieuwe wegen in te slaan, gesteld dat zulke tot recht verstand van *Samuel* betreden moeten worden: hij stelt zich tevreden met den lof aan de vorige kritische bewerkingen het beste ontleend, en ze met zijn eigen inzichten zelfstandig en oordeelkundig bearbeid te hebben. Dit is hem zeer goed gelukt. Eene der hoofddeugden van zijn werk is helderheid. De inleiding is, wat de naam aanduidt, een zeer geschikt middel om hen die het boek gaan bestudeeren op de hoogte brengen van de vraagstukken die achtereenvolgens bij de verschillende grootere en kleinere afdeelingen ter sprake komen. Eén gedeelte lijkt mij zwak, nl. § 8, die behandelt „religious Ideas of the Books of Samuel". Hier worden wij wel op een paar punten gewezen, b.v. op de terafiem; maar wie de voortreffelijke §§ kent die Holzinger in zijne „Einleitung in den Hexateuch" wijdt aan de uiteenzetting der godsdienstige en zedelijke denkbeelden in J. E. en D., zal zonder moeite erkennen dat prof. Smith in dit opzicht niet heeft geleverd wat geleverd kon worden. Voor een gedeelte wordt dit gemis goedgemaakt door opmerkingen die bij elke pericope ten beste worden gegeven; maar eene samenvatting, een overzicht te krijgen heeft daarnevens groote waarde.

In de inleidingen op de afdeelingen en de verklaringen der plaatsen wordt telkens gewezen op de beteekenis die een woord heeft als getuigenis voor het godsdienstig leven van den tijd waarin het valt of den schrijver die het overbrengt. Niet altijd heeft S. m. i. daarbij het rechte getroffen of de zaak grondig genoeg behandeld. Zoo op 1 Sam. 2 : 25. Wij lezen daar: „Wanneer een mensch tegen een mensch zondigt", וּפִלַּלוֹ אֱלֹהִים; maar indien iemand tegen Jahwe zondigt, wie zal voor hem scheidsrechter zijn?" S. zet de hier onvertaalde woorden over: „God will mediate". Maar wat beteekent dit „God"? Is dit een ander wezen dan Jahwe? En indien hij dezelfde is, waarom heet hij dan niet „Jahwe"? Zulk eene moeilijkheid mag een uitlegger toch niet onopgemerkt laten. In de kritische aanteekeningen hooren wij dat wij liever וּפִלֵּל לוֹ moeten lezen, wat de zaak niet duidelijker maakt, en dat Wellhausen, Budde en

Digitized by Google

anderen וּפִלְלוּ vocaliseeren. Was het toch niet de moeite waard na te gaan, waarom zij dit doen? De zaak is belangrijk genoeg. De vocalisatie van W., B. en anderen geeft zonder twijfel de bedoeling van den oorspronkelijken auteur weer: „goden zijn scheidsrechters" of „eene godheid is scheidsrechter"; de uitspraak van den Masoretischen tekst geeft daarentegen de opvatting van den redacteur van *Samuel* weer, die, geen godheid naast Jahwe erkennende, אלהים van Jahwe verstaan wilde hebben en dus פללו als een singularis opvatte, al is dit grammaticaal onjuist; daar פלל de praepositio ל regeert. De plaats zoo te vertalen dat men èn den oorspronkelijken auteur èn den redacteur recht laat weervaren mag moeilijk, ja tot op zekere hoogte onmogelijk, zijn, de commentator moet de zaak ophelderen.

Zou de verklaring die S. geeft van 1 Sam. 14:29—29 wel de ware zijn? Hij meent dat de drijfveer van Saul om een vloek uit te spreken over ieder die eet vóor den avond de vrees was dat men iets zou eten van den buit voordat Jahwe zijn deel had gehad. Maar indien dit zijne bedoeling was, zou hij dit gezegd hebben, en niet: „Vervloekt de man die iets eet voordat het avond is en ik mij zal gewroken hebben op mijne vijanden". Ook zou, indien Samuel bedoeld had wat S. hem toedicht, Jonathan nauwelijks eene overtreding hebben begaan, daar hij niets van den buit had gebruikt. S. bespreekt overigens den belangrijken en in den Hebr. tekst zoo verminkten tekst uitvoerig en grondig. Zoo doet hij ook op 1 Sam. 4:3, waarbij hij eene uitweiding maakt over de verschillende namen der ark van Jahwe, op 1 Sam. 13:20, zijn weg zoekende in den wanhopig bedorven tekst, en dikwijls elders.

Te recht legt S. veel gewicht op grammaticale nauwkeurigheid en verwijst hij gedurig naar de beste grammatica's; maar kan hij dan de vertaling verantwoorden die hij van 1 Sam. 2:33 geeft? „The man of thine whom I do not cut off from my altar" zou in het Hebr. luiden האיש אשר לא אכרית לך enz., en niet איש לא א׳ לך. Dit beteekent: Ik zal niet ieder van u, d. i. uw geslacht, afsnijden. Dat is: ik zal altijd iemand van u doen overblijven. Ik denk niet dat S. hiertegen „zijn hart zal verharden", zooals hij, niet ten onrechte, zegt dat Keil doet bij volkomen zekere tegenwerpingen. Maar ge-

Digitized by Google

noeg! Dat op vele plaatsen in het zoo moeilijk te verklaren boek *Samuel* verschil van gevoelen tusschen de uitleggers voorkomt, en geen hunner altijd de waarheid treft, spreekt vanzelf, wij mogen de alleen Engelsch lezende theologen gelukwenschen met de verschijning van dezen eersten kritischen kommentaar in die taal op *Samuel*, en ook zij wien kommentaren in andere talen toegankelijk zijn zullen dezen met vrucht gebruiken.

Het gezegde over dezen kommentaar op *Samuel* geldt ook, mutatis mutandis, van *A critical and exegetical commentary on the Book of Proverbs* by CRAWFORD H. TOY (Edinburgh. Clark. 1829. XXXVI + 554 blz. Prijs 12 Sh.): waardig neemt dit werk zijne plaats in naast de andere der Engelsche en Amerikaansche reeks, die den te grootschen titel van „The international critical commentary" draagt. In de zeer helder geschreven inleiding, waarin echter sommige punten — met name de beteekenis der oude vertalingen voor de tekstkritiek — met enkele woorden of met verwijzingen naar andere werken zijn afgehandeld, wordt (bl. XI) gezegd dat „de hooge ethische standaard van het boek algemeen erkend wordt". Dat is toch wel wat sterk gezegd. In mijne verhandeling over Spr. 1—9 althans (Th. T. 1885), op welker inhoud prof. Toy mij de eer aandoet voortdurend acht te slaan, wordt het tegendeel beweerd, en ook T. zelf is van die verhevenheid geenszins overtuigd. Ja, als men bedoelt dat zeer kleine, zuiver zelfzuchtige drijfveeren zelden genoemd worden, dan kan men tevreden zijn met wat *Spreuken* levert, maar wij, die den Christelijken standaard kennen, kunnen zeer bezwaarlijk dien van *Spreuken* hoog noemen. Op bl. XVII vond ik mij zelven aangehaald als patroon van het gevoelen dat de godsdienstige kleur van Spr. 1—9 te danken is aan den wensch der filosofische Joden om de orthodoxe partij te verzoenen. Waar ik dit gezegd heb, kan ik niet vinden, en ik betwijfel, of ik het inderdaad zóo gezegd heb. Aangenamer zou het mij geweest zijn, indien T. mijne opmerkingen over „de vreemde vrouw" uitvoeriger had besproken dan nu in aantt. op 2 : 16 geschied. Kuenen, die zijne bewerking van *Spreuken* voor de tweede uitgaaf van zijn H. C. O. nog mocht schrijven, maar niet ter perse leggen, verwierp in zijn

Digitized by Google

handschrift mijne opvatting beslist, III : 97 v., maar legde er later een strook papier bij met eene aanteekening waaruit blijkt dat hij er gunstiger over is gaan denken (zie bl. 207 v.). Toy neemt uit mijne verhandeling ettelijke denkbeelden over — of vond ze zelf — neemt hij mijne gevolgtrekkingen ook voor zijne rekening?

Ik vrees dat T. enkele malen achter eene spreuk een te diep denkbeeld gezocht heeft. Zoo bij 2 : 5, 6. Het heet daar dat wie naar wijsheid zoekt de „kennis van God" zal vinden, „omdat Jahwe wijsheid geeft en uit zijn mond kennis en verstand komt"; welk recht hebben wij, hier tweeërlei erkenning vinden: vooreerst deze dat 's menschen geest (mind) eene bron van waarheid is, en dan dat de zedelijke macht van dien geest eene schepping van God is? Dit hangt samen met de bewering dat „kennis" niet slechts verstandelijk inzicht aanduidt, maar ook zielsgemeenschap; zoodat „wijsheid" in *Spreuken* is opgevat èn als een zielstoestand èn als een „a body of knowledge", alles in den sfeer van den godsdienst. Recht duidelijk is mij dit niet, maar die beschouwing van een door Jahwe gewrochten zielstoestand lijkt mij zeer ver verwijderd van de opvattingen der Spreukendichters. Verder dan wat T. meent dat niet in den geest van *Spreuken* is: de afkeuring van het zich afzonderen van den kring waartoe men behoort. De vertaling van 18 : 1, waarbij dit gezegd wordt, moge zeer onzeker zijn, ook die van het woord נִפְרָד, indien men dit, met Wildeboer en anderen, overzet door „iemand die zich afscheidt", dan wordt met het volste recht daarbij verwezen naar het bekende woord van Hillel: „Scheid u niet af van de gemeente". Zelfs in „kerkelijken" zin is dit denkbeeld veel ouder dan Hillel, en in maatschappelijken en staatkundigen is het zoo oud als de vorming van eene maatschappij onder de menschen. Indien een man die ver van zijn huis zwerft gelijk is aan een vogel die van zijn nest is verjaagd (Spr. 27 : 8), zou dan een mensch die, hetzij te huis hetzij ver van huis, door vijandelijke gezindheid of waardoor ook gescheiden is van zijne omgeving, een die in den toestand van Jer. 15:10; 16 : 5—8 verkeert, niet ongelukkig zijn?

Aan het slot zijner inleiding geeft T. eene opgaaf van boeken die hij gebruikt heeft en die verder bij bestudeering van het boek

Digitized by Google

met vrucht te gebruiken zijn. Daaronder ook een lijstje van „Proverbs of other ancient peoples". Te recht. Maar daaronder miste ik een werk van Malan, waarnaar hij herhaaldelijk verwijst. Vergeefs zocht ik bij Toy naar den titel, dien ik niet kende. Hij bedoelt zeker, en waarschijnlijk wordt de titel wel hier of daar vermeld, S. C. Malan, „Original notes on the book of proverbs", waarvan in 1890 het eerste, en 1894 een derde deel uitkwam. In Theol. Jahresbericht van 1891, S. 45 vinden wij over het eerste dit oordeel, van Siegfried: „Malan's original notes — warum original, ist uns nicht klar geworden — umfassen in diesem dicken Bande nur Spr. 1—10. Mit grossem Fleisse sind aus allen möglichen Sprachen und Literaturen, bis ins Chinesische hinein, Parallelen zum Inhalte der Proverbien zusammengetragen, die doch aber manchmal etwas abseits liegen und darum, wenn sie auch ausserordentliche Belesenheit des Vf.'s zeigen, den Leser mehr zerstreuen als in die Gedanken der Spr. einführen; z. B. enz." Bij de vermelding van deel II en III in de Th. Jahresb. staat het noodlottige kruisje, ten teeken dat Siegfried ze niet gezien heeft. Malans werk nu wordt noch bij Wildeboer noch bij Frankenberg vermeld, en het is een voorrecht dat wij in Toy een geleerde hebben die in de Engelsche letterkunde licht beter thuis is dan een niet-Engelschman of Amerikaan; maar het zou toch wel wenschelijk geweest zijn iets meer van een zoo onbekend boek te krijgen dan bloote verwijzingen er heen. Eene behandeling der Israëlietische spreuken met oordeelkundige vergelijking van de zedelijke voorschriften en spreuken van andere volken, waarbij de vraag werd gesteld, waardoor ongelijkheid veroorzaakt werd, en of gelijkheid ware dan wel schijnbare gelijkheid is, zou eene zeer kostelijke bijdrage voor onze kennis zijn. T. heeft zich dit doel niet gesteld en zich vergenoegd met verwijzingen. Wij mogen hem dit niet euvel duiden. Reeds door die verwijzingen heeft hij lateren onderzoekers een dienst bewezen.

Na het feit vermeld te hebben dat T. van de verzen die hij behandelt telkens de vertaling geeft, wat de waarde van zijn werk verhoogt, neem ik dankbaar en aanbevelend van zijn boek voorloopig afscheid.

H. O.

Digitized by Google

Een Welkom in het leven! roepen wij gaarne toe aan de nieuwe *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde das Urchristentums herausgegeben von* Dr. ERWIN PREUSCHEN (Giessen, J. Ricker). Heft I verscheen 12 Maart 1900, telt 86 bl. groot 8° en zal met drie volgende stukken „je 5—6 Bogen" een jaargang vormen, dien men zich kan aanschaffen voor M. 10. Al wat de kennis van het ontstaan des Christendoms en zijn oudste geschiedenis, tot omstreeks het jaar 325, kan bevorderen, verklaart de redactie, zal welkom zijn. Wij juichen die verzekering, immers tevens een belofte, van ganscher harte toe. Overigens zal de tijd moeten leeren, in hoever er behoefte was aan een nieuwe gelegenheid tot het bijeenbrengen van Nieuwtestamentische en daarmede samenhangende studien, en in welk opzicht hier nieuwe wegen zullen worden bewandeld.

De Redacteur opent met een goed geschreven, doorloopend historisch toegelichte beantwoording van de vraag *Idee oder Methode?* M. a. w. hoe en naar welke beginselen moet het onderzoek naar de oorkonden van het Oudste Christendom worden ingericht? Wat hij vóór alle dingen wenscht, is den „Bann" te verbreken, waardoor de studie van het N. T. nog al te zeer wordt gedrukt, en haar „Vereinsamung" geheel te doen ophouden. Indien hij had kunnen goedvinden iets verder te kijken dan de grenzen van het groote Duitsche vaderland, hoe had hem onze Wet op het Hooger Onderwijs van 1876, met zijn oplossing van het „Nieuwe Testament" in „Oudchristelijke letterkunde" kunnen verkwikken! Misschien had hij dan ook iets begrepen van het bestaan eener richting, die de oordeelkundige lijn, door Tubingen gevolgd, wenscht door te trekken. Nu spreekt hij wel wat al te eenzijdig Duitsch.

Harnack geeft *Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefs*, een artikel dat ons doet vragen: ernst of kortswijl? Heeft de geleerde schrijver wellicht bedoeld, in een schitterende proeve te laten zien, hoe men met eenigen goeden wil aan elke hypothese, ook de onzinnigste, een schijn van waarheid kan bijzetten? Met Zahn 1899 neemt hij aan: Πρὸς Ἑβραίους is een brief, oorspronkelijk bestemd voor een huisgemeente te Rome. En hij voegt de suo daaraan toe: door... Prisca en Aquila. De vrouw schreef aan haar (hun) geestelijke

Digitized by Google

kinderen. Later wilde men daarvan niets weten. Dat verklaart alles. Ook waarom wij soms Aquila eerst genoemd vinden; waarom de brief zoo moeilijk in den kanon kwam; enz.

Altchristliche Apologetik im N. T. schrijft Paul Wernle boven een opstel, frisch en haast naar den vorm een causerie, waarin hij vol, misschien hier en daar wel schel eenzijdig licht laat vallen op het feit dat onze Evangelien zijn apologien, proeven van verdediging van het Christendom tegenover zijn bestrijders, Joden en Heidenen.

W. Wrede geeft *Miscellen*, uitlegkundige varia, ten bate van de meening: μετανοεῖτε beteekent „doet boete". In de verzekering van Jezus: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης ontbraken oorspronkelijk de laatste twee woorden. De onderstelling van Harnack: 1 Petri kwam naamloos ter wereld en werd eerst later gemaakt tot een brief, is onhoudbaar.

De redacteur eindigt met de opmerking dat σύνσωμος Ef. 3:6 beteekent „medeslaven".

W. C. v. M.

Van de derde uitgaaf van Herzogs Realencyclopaedie is verschenen Heft 71/72.

Digitized by Google

HET DOGMA.

C. Stange. Das Dogma und seine Beurteilung in der neueren Dogmengeschichte. Berlin. Verlag von Reuther und Reichard. Mk. 1.40.

Vreemd lijkt het, maar het is zoo: ofschoon de theologie zich eeuwen lang heeft beziggehouden met dogmata en dogmatiek, met dogmengeschiedenis en dogmatische godgeleerdheid, is er onder de theologen niet weinig onzekerheid over den waren zin van het begrip „dogma". De meesten liepen over de quaestie heen. En wie er even de opmerkzaamheid op vestigde, maakte gewoonlijk niet veel omslag met zijn eigene begripsbepaling. Slechts zelden werd een duidelijke definitie gegeven, want het verschil in opvatting scheen een bijkomstige zaak. Dat de consequente toepassing eener vastgestelde beteekenis van het begrip „dogma", van belang kon zijn voor wetenschap en godsdienst beide, dat is eigenlijk nooit, of althans niet genoeg ingezien.

Aan C. Stange komt de eer toe dat wel te hebben gedaan. Ik heb reeds vroeger in dit Tijdschrift een bekroonde studie op het gebied der Ethiek van dezen privaatdocent te Halle besproken. En reeds is er weder een Inleiding tot de Ethiek van hem verschenen. Het komt mij voor dat deze ernstige geleerde een man van beteekenis wordt onder de beoefenaars der wijsgeerige theologie. Ook dit geschrift heeft bijzondere verdiensten. Ik wijs hier slechts op enkele zijner opmerkingen, maar beveel het gaarne ter bestudeering aan, en knoop er verder dankbaar mijn eigene gedachten aan vast.

In den laatsten tijd (bij Harnack, Loofs, Kaftan e. a.) verstaat men onder „dogma" meestal slechts een leerstelling door een kerkelijk lichaam uitgevaardigd, en welker aanneming geeischt

ANDOVER THEOL. SEMINARY JUN 23 1906 LIBRARY
Digitized by Google

wordt van al zijne leden. In het algemeen is het dogma dus de kerkelijk geformuleerde en geproclameerde geloofsleer. Wel heeft Harnack (Lehrb. der Dogmengesch. 3e Aufl. S. 22) een onderscheiding pogen in te voeren tusschen de dogmata en het dogma in 't algemeen, en iedere bepaalde omschrijving van den inhoud des Christendoms als dogmatisch gekenmerkt, maar dan toch der dogmengeschiedenis uitsluitend de kerkelijke dogmen als object van onderzoek aangewezen. In de practijk der wetenschap wordt dus de ruimere opvatting van het begrip weder prijsgegeven.

Nu toont Stange in een m. i. zeer geslaagde kritiek der argumentatie vooral van Harnack aan, dat de onderscheiding tusschen de officieel geproclameerde kerkleer en de leerbegrippen bij de theologen, ontstaan is en thuis behoort in het middeleeuwsche katholicisme. Toen was de kerk niet meer in de eerste plaats een vereeniging van geloovigen, maar een rechterlijke organisatie. De theologen waren niet meer de hoofden der kerk, en voor de kerkvorsten was de onbeperkte oppermacht der officieel uitgevaardigde kerkleer van oneindig meer belang dan de invloed, dien de leeringen der theologen op het geloofsleven konden hebben. Die beperkte opvatting van het begrip dogma geldt voor onzen tijd echter niet, zoomin als voor de theologen van de 4e eeuw.

Bovendien moet men in allerlei onzekerheid komen, zoodra men met dit engere begrip de grenzen van de dogmengeschiedenis poogt vast te stellen. Al dadelijk blijkt de dogmenhistoricus heel wat studiemateriaal te gebruiken, dat buiten de grenzen valt van het kerkelijk gesanctioneerde leerbegrip. En op talrijke punten moet zijn onderzoek zich richten, die slechts bij veel ruimer opvatting in het kader van zijn studie passen. Een tweede moeielijkheid brengt de verschillende positie van het dogma in het Katholieke en in het Protestantsche Christendom teweeg, voor welk verschil de enge definitie ruimte noch verklaring biedt. Stange heeft hier zich in hoofdzaak bepaald tot kritiek op de beschouwingen van Harnack en Kaftan, waardoor hij niet genoegzaam aantoont, dat slechts bij een ruimere opvatting van het begrip het eigenaardig karakter van het Protestantsche dogma begrepen kan worden.

Juist de poging tot begrenzing der dogmengeschiedenis, als

Digitized by Google

gevolg van een te enge opvatting van het dogma zelf, heeft Stange doen inzien, hoe noodzakelijk het is het vigeerende begrip te herzien. Is het dogma uitsluitend een kerkelijk gejikte leerformule, en niet in 't algemeen een theologische omschrijving van een geloofs-inhoud, dan eindigt de geheele dogmengeschiedenis definitief en de 16e en 17e eeuw, toen voor het laatst enkele protestantsche kerken hare leerbegrippen poogden uit te vaardigen als wet- of norm des geloofs. Maar, wel beschouwd, eindigt dan de dogmengeschiedenis nóg eerder. Want het dogma — Harnack erkent dit dan ook uitdrukkelijk — is ontstaan, en de eenheid der dogmen is eerst tot stand gebracht in de Grieksche kerk, als produkt dus van den wederkeerigen invloed van den Griekschen geest en het Evangelie. Harnack ziet dan ook in het dogma der kerk na Augustinus, en vooral na Luther, een conglomeraat van overgenomen en van nieuw gevormde ideeën; geen uitbreiding dus van het oude leergebouw, veel minder een nieuw gebouw, maar een gecompliceerde en alles behalve stijlvolle verbouwing. Het dogma, opgevat als logisch samenhangend geheel van door de kerk geproclameerde leerstellingen, zou dus slechts in de Grieksche periode te vinden zijn. Al wat daarna kwam is verwording van het dogma, terwijl het in de Protestantsche wereld geheel verloopt. Is zulk een blik op die eeuwenlange geschiedenis niet zelve een kritiek op het standpunt, waaruit men haar aldus leerde bezien?

Met volle recht wijst Stange er op, dat de wezenlijke ontwikkeling van het dogma, zelfs genomen in den zin van het logisch geheel der dogmen, niet geeindigd is met de Grieksche periode. Zeker, noch in de Middeleeuwen noch na de Reformatie is men tot den opbouw van een wezenlijk nieuw stelsel van geloofsleeringen gekomen [1]). Maar de oorzaak ligt, in beide perioden, in het gemis van een nieuwe wijsgeerige wereldverklaring. De antieke wijsbegeerte was en bleef de achtergrond ook van de telkens vernieuwde en verrijkte Christelijke ideeën. Maar naarmate in den nieuweren tijd wetenschap en wijsbegeerte tot een vernieuwing der geheele wereldbeschouwing

1) Over de eenheid der wereldbeschouwing in de Middeleeuwen en na de Reformatie maakt S. juiste opmerkingen, blz. 54 flg.

Digitized by Google

hebben gedrongen, en deze nieuwere wereldbeschouwing aan invloed op het christelijke geloofsleven en het christelijke denken heeft gewonnen, beginnen ook de teekenen zich te vertoonen, dat het tot een wezenlijke vernieuwing der dogmen of allengs tot een nieuw dogma, tot een geheel van religieuze begrippen op christelijken bodem, dat zich beter voegt in het kader van ons weten en denken, zal komen. Dat de theologie hierbij rekening te houden heeft met de oude dogmen, vooral om den daarin, zij het ook in verstarden vorm, aanwezigen religieuzen inhoud, spreekt van zelf [1]). Maar „dit proces is niet alleen een proces van verwording, maar evenzeer van vernieuwing", zegt Stange terecht [2]). En bleef de dogmenhistoricus daarvoor blind, hij zou het voor ons, uit practisch oogpunt, belangrijkste deel van zijn arbeid, niet of gebrekkig verrichten, en de taak miskennen die zijne wetenschap, als zijnde de grondslag der dogmatiek, ook ten opzichte der wijsgeerige omschrijving en bevestiging onzer eigene religieuze voorstellingen en begrippen te verrichten heeft.

Men zou dus, volgens Stange, onder dogmata „die Ergebnisse der Theologischen Entwickelung schlechthin" moeten verstaan. De meening van Harnack dat daarvan slechts zooveel als object der dogmengeschiedenis kan aangemerkt worden als door de kerk aanvaard is, komt neer op het afsnijden en miskennen van al het na-reformatorische godsdienstige denken. Maar éene waarheid ligt daar, volgens Stange, toch in. De dogmengeschiedenis kan inderdaad een deel dogmen laten rusten. Zij behoeft geen repertorium van alle in de geschiedenis opgekomen theologische ideeën te zijn. Slechts die theologoumena komen in aanmerking die invloed hebben geoefend of nog oefenen op het geestelijke leven des Christendoms. En omdat nu de geschiedenis der geestelijke ontwikkeling van het Christendom samenvalt met de geschiedenis der groote kerken, kan men, naar zijne meening, zeggen dat de dogmengeschiedenis de geschiedenis is van het kerkelijke leerbegrip.

Deze definitie lijkt mij wat gevaarlijk. Maar zij is bruikbaar

---

1) Uitnemend wordt het betrekkelijk recht van overgeleverde begrippen en termen in het ontwikkelingsproces aangeduid S. 59 flg.

2) S. 50.

Digitized by Google

mits men in het oog houdt dat het hier dan geldt de studie van de ontwikkeling van het leerbegrip, geheel afgescheiden van wat eenige kerk ooit heeft geproclameerd of gesanctioneerd. Intusschen vergete men daarbij niet, dat vele van die ergens opgedoken en weer verdwenen theologische ideeën gezaghebbende dogmatische denkers tot formuleering van ideeën kan hebben gebracht, die weer op het geestelijk leven der Christenheid van duidelijken invloed zijn geworden. Waar een dogma begint of ophoudt invloed te oefenen, is nooit uit te maken. Ook de kleinste elementen in het groote complex der geestelijke stroomingen van een tijd, zijn waard gekend te worden. In ieder geval, wáar ook de dogmenhistoricus zich grenzen stellen wil: dogmata zijn theologoumena zonder meer. En iedere theologische idee, dat is: iedere godsdienstige gedachte in wijsgeerig-wetenschappelijke formuleering, heeft hare plaats in den grooten ontwikkelingsgang van het religieuze denken. Die groote evolutie der religieuze gedachte wordt in de christelijke wereld slechts voor een deel door de kerkelijk geproclameerde leerstelsels vertegenwoordigd, en slechts voor een in den nieuweren tijd telkens afnemend deel daardoor beheerscht. De tijd komt waarin het „ondogmatisch" Christendom een nieuw dogma zal scheppen, dat als zelfstandig product van een vrij ontwikkeld religieus leven en een geheel onbelemmerde wetenschappelijke en wijsgeerige ontwikkeling, zich geheel zal hebben losgemaakt van de reminiscensen der antieke wereldbeschouwing, en priesterlijk gezag noch kerkelijken dwang zal behoeven om met overtuigende kracht invloed te oefenen op het geestelijk leven en de religieuze ontwikkeling der daarmede opgroeiende gedachten.

Het is een waarheid, die ook voor de toekomst geldt, en waarop weder gewezen te hebben Stange's verdienste is, dat het geloof niet slechts een gemoedsaandoening of stemming, maar ook een besef van betrekkingen; dat het de bewustwording is van een relatie waarin ons leven staat tot een hoogere macht, en dat daarvan ons gansche leven den invloed ondergaat. En deze bewustheid laat zich niet slechts in symbolen en cultusvormen, maar vooral ook in voorstellingen en gedachten uitdrukken. Zonder deze vertolking in de vormen van het intellectueele leven zou ons geheele religieuze leven voor ieder ander mensch grootendeels onverstaanbaar en onmededeelbaar

Digitized by Google

worden. Daarentegen dringt juist de kracht en de waarde dezer innerlijke overtuigingen ons, ze kenbaar te maken en te verbreiden, en daartoe naast eeredienst en zinnebeeld uiteenzettingen of beschouwingen en allerlei zuiver intellectueel materiaal aan te wenden. Zoo was het en zoo zal het zijn, zoolang eenig religieus geloof leeft, wezenlijk leeft, al ware het slechts in één enkelen mensch.

Nu worden zulke uitingen van geloofsleven eerst tot een dogma, wanneer de geloofswaarheid die men intellectueel vertolkt, wordt ingeschakeld in het geheel van ons weten en denken. Stange zegt dit anders en spreekt dáár van een dogma waar de geloofs-verkondiging tevens bewijsvoering wordt [1]). Dat woord lijkt mij niet juist en geeft aanleiding tot misverstand. Het dogma treedt bijna nooit op met pretenties van bewijskracht of bedoeling om bewijs te leveren. Het is altijd een stelling en een geheel van stellingen of stelsel. Daaraan kan in de bewerking een demonstratief karakter verleend worden. Dat hangt van aard en doel der wetenschappelijke bearbeiding af. Maar aan het dogma op zich zelf is het leveren van bewijzen voor de waarheid van den geloofsinhoud volstrekt niet eigen. Het is niets meer en niets minder dan de uiteenzetting van den geloofsinhoud in de vormen en naar de eischen van verstand en rede.

Maar is het dogma dus de openbaring van den intellectueelen kant van ons religieus leven, dan ligt daarin ook de betrekking tot den overigen inhoud van ons verstandelijk kennen en redelijk denken. Slechts waar 's menschen intellectueel leven een eenigermate vasten inhoud heeft verkregen, m. a. w. slechts waar iets van wetenschap en wijsbegeerte is ontstaan, kan het dogma opkomen. Maar omgekeerd overal, waar in den loop der algemeene ontwikkeling iets van systematisch weten en iets van een daarop berustende theoretische wereld- en levensverklaring ontstaan is, zal ook onmiddellijk in den godsdienst dogmenvorming plaats hebben. Terstond komt er wisselwerking tusschen deze beide machtige elementen van ons hooger geestelijk leven. Telkens ontstaat er spanning, niet zelden strijd. Aan deze beide zijden van zijn zieleleven vindt de mensch

1) S. 79.

Digitized by Google

waarheid. Aan beide is hij gehecht. Hij moet zoowel vergelijken als verbinden, en bij conflicten verzoenen. Zoo ontstaan in onze groote geestelijke samenleving van die telkens opnieuw beproefde pogingen tot afrekening, waarbij de rekening echter gelukkig nooit geheel wordt vereffend. Gelukkig, omdat in ieder verschil van uitkomst zoowel voor het godsdienstig als voor het wijsgeerig denken een motief tot nieuwen arbeid en dus een stuwkracht voor vooruitgang ligt. De kerkelijke gemeenschap vindt in het dogma soms de adaequate uitdrukking van het geloofsleven harer toongevende leden en leidslieden, en aanvaardt het dan als norm voor den inhoud der algemeene religieuze bewustheid. Zij is in haar volle recht wanneer zij het dan proclameert als goddelijke waarheid en er al de sanctie van haar gezag aan verleent. Zij is eveneens in haar recht, wanneer zij tracht zonder dogmatiek een band der gemeenschap te vestigen. Zij dwaalt echter indien zij vergeet dat het slechts haar eigen, haar tijdelijke, haar menschelijke opvatting der goddelijke waarheid is, en zij misbruikt haar gezag waar zij er de kritiek van de buiten haar invloed staande wetenschap mede smoren en de vrije ontwikkeling van het dogmatisch denken in eigen kring mede verstikken wil.

En de wetenschap, na zelve voor een deel de aanleiding geweest te zijn tot het ontstaan van dogmen, vindt in de ontwikkeling van het dogma een nieuw object van historisch-kritisch onderzoek (dogmengeschiedenis en symboliek). Op ieder standpunt van religieuze ontwikkeling heeft zij voorts tot taak een wijsgeerige uiteenzetting en een kritisch onderzoek te beproeven van den inhoud van het godsdienstig denken en dus de verhouding te bepalen waarin dit denken in de gegeven periode staat tot wetenschap en wijsbegeerte in het algemeen, wat een belangrijk maar slechts zelden tot zijn recht komend deel der religionsfilosofie uitmaakt. Eindelijk zal het dogma het wetenschappelijke streven van zijn eigen aanhangers richten op het voor practisch-godsdienstige en kerkelijke oogmerken zoo belangrijke doel om den aanvaarden geloofsinhoud te rechtvaardigen, te verrijken en te ontwikkelen, de taak der dogmatiek.

Deze overwegingen, waartoe Stange's boek, dat ik niet in detail beoordeelen wil, mij aanleiding gaf, zijn voldoende om weder eens in herinnering te brengen, wat het dogma wezenlijk

Digitized by Google

is, in de historie niet alleen, maar ook in onzen eigenen tijd. Het ontstaan van dogmen is niet een verschijnsel dat op zeker oogenblik in de geschiedenis der Christelijke kerk valt waar te nemen, dat later verloopt en geheel verdwijnt, en dat bij de vrije ontwikkeling van het Protestantisme geen zin meer heeft. Het is veeleer een geheel bijzondere, maar tevens, van een zeker ontwikkelingsstadium af, voorgoed noodzakelijke en onmisbaar gewordene openbaring van ons geloofsleven. Ook waar geen kerk als rechtsinstituut in de geestelijke wereld, met onfeilbare conciliën, pausen, kerkleeraars, heilige schriften of belijdenissen meer mogelijk is, blijft het dogma, als de meest zuivere intellectueele uiting van het geloofsleven, voor de kracht en den bloei van den godsdienst zelf en voor zijn invloed op alle andere stroomingen van geestelijk leven, van het hoogste belang. Ook waar godsdienstige organisaties, kerkelijke lichamen, geen dogma als fundament der gemeenschap begeeren, en het als zoodanig zelfs schadelijk achten, zal het godsdienstig leven zelf, bij monde van denkers vooral, maar niet zelden ook van predikers en dichters, zich in vaste voorstellingen, begrippen en gedachten zoeken uit te spreken. En naarmate zij duidelijker, zuiverder en rijker aan redelijk erkenbare waarheid zijn, zullen al die voorstellingen, begrippen en gedachten aan den eenen kant krachtiger leven in den geest van den geloovige, aan den anderen kant krachtiger geloofsleven wekken in den geest van den tijd.

Het is een noodlottige waan dat de religie, omdat zij haar oorzaken heeft in het affectieve leven der ziel en, in welke gedaante zij ook optreedt, altijd als een stuk gemoedsleven aanwezig is, volledig haar leven ontplooien, krachtig het naar buiten openbaren en met overtuigende kracht in de geestelijke wereld rondom optreden kan, ook al is zij niet meer dan stemming en sentiment en meer of min bewust gevoel. Hoe krachtiger, na de niet weinig rationalistische periode die het godsdienstig leven heeft moeten doormaken, toen kritiek en analyse, redeneering en betoog, schering en inslag waren, — hoe krachtiger nú het religieuze leven optreedt als zuiver gemoedsleven, waarvan aanbidding, vertrouwen en gehoorzaamheid de hoofdmomenten zijn, hoe meer het zal worden geëerbiedigd, begeerd en gegrepen. Maar dat doet niets af van den eisch,

Digitized by Google

dat het zich ook als wereld- en levensleer zal hebben uit te spreken en te handhaven. De vrees voor dogmatisme is gerechtvaardigd, maar niet meer dan die voor moralisme en mysticisme. Maar er zijn perioden waarin men zulke vreezen maar eens terzijde heeft te zetten, en. moet willen trachten het godsdienstig leven in zijn volheid en veelzijdigheid aan de wereld te geven. Zulk een tijd gaat nu voor ons komen.

Want de dagen dat de zoogenaamd ontwikkeld-godsdienstige zijn godsdienst in wat gemoraliseer onder religieuze termen, en zijn modernisme in wat negaties van bijbel en kerkleer te pronk zette, zijn voorbij. En doctrinaire theorieën en kritieken buiten den godsdienst om, zijn voor de religie zelve meer en meer van geen of van destructieven invloed gebleken. Maar zoowel de krachtiger mystiek-religieuze strooming als de verbreeding der moreele, vooral sociaal-moreele bewegingen onzes tijds wijzen beslistelijk in een richting waar wij een vernieuwing van het godsdienstig geloofsleven tegemoet zien. Voeg daarbij de zeer duidelijke kentering, die in de wereld van het denken en in tal van wijsgeerige strevingen valt waar te nemen, en die eveneens op vernieuwing van metaphysiek en opneming daarin van religieuze elementen schijnt te doelen, — en de stelling is niet gewaagd dat er van nu aan meer ruimte komt voor, maar ook meer behoefte aan alzijdige ontvouwing van ons godsdienstig leven. En daarmede zal dan ook het dogma, als intellectueele openbaring, handhaving en rechtvaardiging van den geloofsinhoud breeder en vaster plaats moeten innemen dan nu het geval is geworden, sinds zoowel het oudkerkelijk als nieuw-doctrinair dogmatisme dood is gebleken. Hoe dat geschieden zal, is niet vooruit te zeggen. Zeker niet door het ontwerpen van metaphysische schetsjes in een of andere modekleedij, ook niet door het uitwerken van dogmatische stelsels waartoe alleen de studie drijft. Het dogma dat leeft, is openbaring van godsdienst, het groeit met het godsdienstig leven en valt als rijpe vrucht te zijner tijd in den op levende zaden wachtenden akker. Maar het is ons nu reeds nut te weten dat deze dingen zoo komen moeten. En niemand weet hoe hij ze kan helpen komen.

H. Y. Groenewegen.

Digitized by Google

EMPIRISCHE THEOLOGIE.

Empirische Theologie door M. Beversluis, predikant te Barendrecht. Maasluis J. P. van der Hucht 1898.

Onlangs had schrijver dezes een merkwaardig gesprek met een predikant der „Vereenigde Gereformeerde kerken", wiens naam ik hier niet zal noemen. Tegenover dien predikant verklaarde ik, hoewel in vele opzichten afwijkende van de gewone gangbare moderne denkbeelden, toch vooral in dit hoofdbeginsel aan de zijde der modernen te staan dat de werkelijkheid, met haar verschijnselen en de wetten en de krachten daarin openbaar, ons moet geven de ware grondslagen voor ons godsdienstig geloof.

Mijn collega oordeelde dit een zwakken grondslag, want: over de werkelijkheid en hare verschijnselen en krachten was zooveel verschil van inzicht, dat men door haar niet tot zekerheid kon komen. De eenige zekerheid was: zijn geloof te gronden op Gods eigen openbaring: den Bijbel.

Die gang van denkbeelden was mij niet ongewoon. Meermalen tracht men het gelooven op gezag, 't zij dan van Bijbel of paus, te redden door een beroep te doen op de onvolkomenheid van onze menschelijke kennis ten opzichte van geestelijke en stoffelijke dingen beide.

Deze wijze van doen is niet onaardig; men vergeet alleen maar dat men ten slotte het gezag van Bijbel of paus ook alleen weer kan redden door aan te toonen dat hun uitspraken met die veelbetwiste ervaring overeenkomen, en dat men dus, door de ervaring te minachten, alle toetssteenen der waarheid wegwerpt. Het zijn echter niet alleen gezagsgeloovigen, die aan de ervaring weinig hechten. Ook onder de vrijzinnigen

Digitized by Google

worden er gevonden, die alzoo oordeelen en die gelooven, om met de Genestet te spreken, „niet omdat alles Gods liefde ontdekt, maar ondanks alles wat twijfel wekt." Ik denk bv. aan de zoogenaamde ethisch-modernen. Of aan mannen als de Bussy, die meent dat een gewone zintuigelijke beschouwing der werkelijkheid geenszins ons God doet zien, maar dat wij eerst door de eischen van ons gemoedsleven te laten spreken er toe komen om aan te nemen dat de zintuigelijke wereld een hoogere wereld voor ons *verbergt*.

Eenigszins op dezelfde wijze wordt door de ethischen ter rechterzijde geredeneerd, die op de eischen van het geloofsleven trachten te grondvesten: 1° de orthodoxe Christologie en in verband daarmede een orthodoxgetinte, doch eenigszins kettersche, bijbelbeschouwing. — Op dit standpunt vergeet men eenvoudig te onderscheiden tusschen de feiten van het zieleleven zelf, die zeer zeker voor de geloofsleer belangrijk zijn, en de gebrekkige vertolking, die men vaak van die feiten geeft. En men kan zich daarom ook niet redden uit de moeilijkheid, dat uit de geloofservaringen van een ethisch-orthodox Christen een gansch andere dogmatiek te voorschijn komt dan uit die van een ethisch-moderne bijvoorbeeld.

Zou de weg der ervaring niet meerdere zekerheid geven? Zou het voor ons onmogelijk zijn om, bij het licht van rede en geweten, uit de zienlijke tot de onzienlijke dingen op te klimmen, daarbij alles als steun dankbaar aanvaardend, wat de werkelijkheid ons leert?

Inderdaad is dit op verschillende wijze beproefd, ook in onze dagen. Men denke aan Prof. Opzoomer's Wijsbegeerte der Ervaring. Gaven de zintuigen ons de kennis der stoffelijke wereld, tot de geestelijke wereld kon men opklimmen door het godsdienstig gevoel, het schoonheids-gevoel en het zedelijk gevoel. Echter kon er, volgens Prof. Opzoomer, toch geen sprake zijn van bepaalde kennis van God of van het bovenzinnelijke in het algemeen.

Empirische theologie in strikten zin kreeg men hier dus niet.

Een andere weg werd ingeslagen door Dr. H. Thoden van Velzen. In zijn werken over „Ons geestelijk wezen" „de Wetenschap van ons karakter" en de „Wetenschap van God" (verschenen bij Tj. v. Holkema te Amsterdam) wordt getracht

Digitized by Google

op streng wetenschappelijke wijze uit de schepping op te klimmen tot den Schepper en te komen, zooals de titels der werkén reeds aanwijzen, tot wetenschap aangaande God.

De weg door Thoden van Velzen ingeslagen is ongeveer de volgende. De mensch beginne, zoo zegt hij, met acht te geven op wat men gewoonlijk noemt, zijn geestelijke verrichtingen: denken, gevoelen en willen. Hij vrage zich af, wat eigenlijk die verrichtingen zijn en op welke wijze zij worden uitgeoefend. Wanneer hij dat doet, blijkt hem het overeenkomstige in al die verrichtingen. Zoowel bij het denken als bij het gevoelen en willen is er verbinding en scheiding. Willen onderstelt gevoelen, en denken en gevoelen zijn eveneens onafscheidelijk. Alle zijn het werkingen van een en denzelfden geest. Maar wat is die geest? Is hij een werkelijkheid, of is hij — zooals de materialisten zeggen — slechts als de electriciteit, die werkt zoolang haar elementen (het lichaam in casu) werkzaam zijn? Neen, zegt Thoden van Velzen, onweersprekelijk is de geest een werkelijkheid. — Want het is niet gevoel dat gevoelt, een wil, die wil, een verstand dat denkt bij den mensch: neen — één centrum is er, dat al deze dingen verricht: gevoel, wil en verstand zijn geen wezens, doch slechts werkingen. De geest neemt — gevoelend, denkend, willend — de buitenwereld in zich op en vormt een magazijn van afdrukken en beelden: een geestesmagazijn, dat niet met den geest zelf mag worden verward. Waarom niet? Omdat de geest zelf zich met dat magazijn bezig houdt, die beelden voor zich oproept, van elkaar scheidt, met elkaar verbindt enz. En hoe zou de geest dat kunnen, hoe zou hij op dat magazijn kunnen werken, wanneer hij daarmee zelf één was? Neen, de geest moet beschouwd worden als onveranderlijk, als een rustige monarch, die de buitenwereld zoowel als zijn eigen geestesbeelden beschouwt en beheerscht.

Hoe leert nu echter de geest denken, willen en gevoelen? De buitenwereld allereerst, antwoordt Th. v. V., brengt hem daartoe. Deze leert den mensch kennen het gelijke en het ongelijke, het al of niet bijeenbehoorende, het harmonische en het onharmonische, het aantrekkelijke en het terugstootende en leidt zoo den mensch op tot denken, gevoelen en willen. Maar dat gevoelen, denken en willen openbaart de mensch nu

Digitized by Google

vervolgens weer in zijn eigen werken. Daarin legt de geest neder de uitdrukking zijner werkzaamheid. Zijn liefde en haat, zijn gansche leven geeft de geest des menschen, waar hij in de stoffelijke wereld werkzaam is, terug door lijnen en kleuren, door scheiding en verbinding enz. En die symboliek verstaan wij allen. Een mooi meubelstuk doet ons zien den harmonischen geest van den bouwkundige. Een schilderstuk vertolkt ons het gevoel van den meester. Een beeldhouwwerk doet ons zien dat de geest die de schoonheid liefheeft haar openbaart in ronde, fraai gebogen lijnen en vlakken.

Gaan wij die werkzaamheid des geestes nu verder nauwkeurig na, dan blijkt het dat de menschelijke geest in alles werkt als een leerling der natuur. De natuur leerde den mensch verbinden en scheiden, willen en niet willen, en in de taal, van haar afgeluisterd, in de eigen vormen aan haar ontleend, openbaart zich de werkzaamheid van des menschen geest. Dit alles samenvattende, moet men komen tot het besluit, dat er analogie is tusschen des menschen werk en de natuur. Leidde deze laatste den mensch op tot scheiden en verbinden, tot willen en niet willen, is hare taal de moedertaal, die de mensch in zijn dialect weergeeft: welnu, dan moet ook aan de gansche natuur een willen en niet willen, een verbinden en scheiden ten grondslag liggen. M. a. w. dan moet haar beheerschen een wezen, aan den menschelijken geest verwant, doch hoog boven haar verheven. Dan is het God, die den mensch zijne gedachten doet verstaan, God, die door zijne werken den menschelijken geest denken leerde, en Wien de mensch navolgt.

Een en ander heeft Th. v. V. op uitvoerige wijze in zijn drie, zooeven opgenoemde werken ontwikkeld, waarvan het eerste handelt over den menschelijken geest en zijne verrichtingen, het tweede die verrichtingen bespreekt in hun openbaringsvormen, in de wijze, waarop zij zich uiten, en het derde door vergelijking van menschenwerk en natuur tot God opklimt.

Het is niet gemakkelijk den inhoud dezer drie werken met een enkel woord weer te geven, maar ik hoop voldoende te hebben doen zien dat hier gesproken kan worden van een bepaald empirische theologie.

Is nu zulk een theologie houdbaar? Neen, zeggen sommigen, want de geest ziet de buitenwereld slechts bij zijn eigen ge-

Digitized by Google

brekkig licht — hij heeft slechts de maat der waarheid in zichzelf — overeenstemming van de werkelijke wereld met de buitenwereld kan niet worden aangetoond. Is deze eisch echter niet hetzelfde als bewezen te willen zien, wat vanzelf spreekt en wat de basis is niet alleen van alle godsdienstig geloof, maar van alle wetenschap? Als wetenschap niet is: een — ik zeg niet adaequate — maar toch met de buitenwereld correspondeerende kennis, als waarheid niet is een zekere overeenstemming van onze kennis met de werkelijkheid; als een beeld of indruk, waarvan verschillende zintuigen ons iets leeren op harmonieerende wijze, toch slechts een zuiver subjectieve waarde heeft, m. a. w. alleen berust op onzen eigen geest en zijn werkzaamheid — dan — ja, dan is alle wetenschap en alle godsdienstig geloof niets meer waard.

Dan is er geen enkele redelijke grond van eenig geloof, dan is ook de wetenschap slechts een waardelooze bespiegeling. Empirisch moet de wetenschap zijn, op gezonde empirie moeten ook rusten onze denkbeelden over God, het eeuwige leven, des menschen bestemming enz. Anders hangt alles in de lucht.

Zoo begreep het ook Ds. Beversluis. Reeds de titel van zijn boekje „Empirische Theologie" duidt dit aan. Wat is de bedoeling van zijn boekje, dat, in verschillende onderdeelen eerst in de Kerkelijke Courant geplaatst, thans afzonderlijk verscheen?

Dit, naar mij voorkomt, vooral: beide de godsdienstige hoofdrichtingen onder de Protestanten, de orthodoxen en de modernen, onder het oog brengen dat zij meer recht moeten laten wedervaren aan wat de werkelijkheid ons doet zien aangaande allerlei verschijnselen op geestelijk gebied. Verschijnselen, door beiden te veel miskend, en die toch voor de kennis van 's menschen geest en diens toekomst van groote waarde zijn. Tevens wijst hij er op dat door het kennisnemen van die verschijnselen de wonderkwestie zal treden in een nieuw licht.

Doet de schrijver een en ander terecht? Doet hij het op de rechte wijze? Wat het eerste betreft, meen ik dat wij niet anders dan bevestigend kunnen antwoorden.

Als er bv. gehandeld wordt — dit geldt orthodoxen zoowel als modernen — over den menschelijken geest en diens zelfstandig bestaan wordt aangetoond, dan vindt men daarover bij

Digitized by Google

de orthodoxie allerlei gevoelens door Bijbelteksten geschoord en bij de modernen meer wijsgeerige redeneering.

Doch tal van feiten, die ons werkelijk iets kunnen leeren omtrent het wezen des geestes: verschijnselen van mentale suggestie, van waarnemen zonder tusschenkomst der vijf zintuigen, van telepathie: al die verschijnselen, die ons zoo klaar doen kennen het onafhankelijk bestaan van den geest, ze worden eenvoudig doodgezwegen. De orthodoxe zegt er van: ik heb genoeg aan mijn Bijbeltheologie, de moderne zegt: de onsterfelijkheid staat genoegzaam vast op zedelijk-godsdienstige grondslagen.

Wie kan deze houding goedkeuren? Wie kan het prijzen, dat feiten, die onweerlegbaar leiden moeten tot het aannemen van de onafhankelijkheid van den menschelijken geest, zoo maar worden doodgezwegen, en dat men op valsche grondslagen bouwt en de ware, voor de hand liggende, miskent?

Tegenover die miskenning heeft Beversluis gelijk, wanneer hij wijst op tal van getuigenissen uit vroeger en later tijd, die ons hier licht brengen, en wanneer hij toeroept aan de orthodoxie: ga niet alleen te rade met uwen Bijbel! en aan de moderne richting: reken met de *volle* werkelijkheid, dus ook met tal van feiten, die u niet aantrekken en bekoren kunnen om hun wonderbaar karakter, maar die gij als mannen der wetenschap niet moogt voorbijzien — dan is hiertegen, meen ik, niets in te brengen.

Een andere vraag is echter: doet Beversluis dit op de rechte wijze?

B. onderscheidt — als ik het wel begrijp — vierderlei openbaring: nl. algemeene uitwendige en bizonder uitwendige openbaring, en voorts algemeene en bizondere inwendige openbaring.

Bij de algemeene uitwendige openbaring denkt hij aan wat wij van God kunnen opmerken uit natuur en geschiedenis. Bij bizondere uitwendige openbaring denkt hij aan Gods openbaring door zijn tolken onder Israël: vooral door de profeten en in den persoon van Jezus Christus. Hij meent namelijk recht te hebben Israël en het Christendom niet in dezen op éene lijn te stellen met de andere volken.

Bij algemeene inwendige openbaring denkt hij aan besef van het goddelijke, het gevoel van hooger dingen, zooals dat

Digitized by Google

in den niet geheel bedorven mensch woont. Terwijl bij de bizondere inwendige openbaring gedacht moet worden aan de vaste geloofsverzekerdheid der tot het ware licht in Christus gekomenen en der wedergeborenen. Al die vormen van openbaring leveren dan bouwstoffen tot de wetenschap van God. De algemeene uitwendige openbaring doet ons Hem kennen als den Almachtigen Schepper en Bestuurder der wereld, terwijl de algemeene inwendige openbaring ons Hem nader doet kennen als in Zijn wezen heilige liefde. De uitwendige bizondere openbaring doet ons zien, hoe de profeten en Christus aan de menschheid die (uitwendige en inwendige, algemeene) godsopenbaring hebben vertolkt in woord en daad, terwijl de inwendige bizondere openbaring ons van alles het verband doet beseffen, ons de verborgenheden des geloofs doet verstaan, o. a. waarom de Zoon van God zich ontledigen moest en in onzen afgrond neerdaalde: namelijk om ons op te heffen. Zoo komen wij dan tot de ware Christelijke theologie, waarvan Christus het middelpunt, de unio mysticade ervaringsgrond is.

Ziehier — in het kort — wat Beversluis wil. Het komt mij voor dat hierin iets tweeslachtigs is: nl. aan de eene zijde een streven om ernst te maken met een waarlijk empirische theologie, maar aan de andere zijde nog te veel overblijfsel van wat wij vinden, met name, bij de ethisch-orthodoxen. Ik bedoel namelijk het op den voorgrond stellen van wat zij noemen het geloof der gemeente, m. a. w. van een zeker overgeleverd stelsel van denkbeelden, dat bij het andere niet behoort, maar dat men toch niet gemakkelijk kan loslaten.

Beversluis had, dunkt mij, getrouw en alleen uitgaande van zijn empirischen grondslag, anders moeten bouwen. Hij begon met wat hij noemt de algemeene uitwendige openbaring, m. a. w. wat wij van God leeren kennen uit natuur en geschiedenis.

Goed. Maar nu komen wij aan wat Beversluis noemt bizondere openbaring. Hij erkent daarbij dat analoge mysterieuse verschijnselen als wij vinden vermeld in de boeken des Ouden en Nieuwen Verbonds, ook elders worden aangetroffen. Zeer terecht, naar mij voorkomt. Zeer terecht ook dat hij de werkelijkheid van die verschijnselen releveert. Maar waarom nu Israël en het Christendom afzonderlijk gesteld? Daar kan reden voor zijn in de oude theologie, die daar de „wonderen" (om het woord

Digitized by Google

nu te bezigen zonder te veel nadruk) erkent, maar ze elders ontkent, die daar al het licht ziet en elders slechts duisternis. Maar op den weg van Beversluis — en ik meen dat dit in dezen de goede weg is — moet men er toe komen om te zeggen: God voedde door tolken en gezanten niet slechts Israël op, maar ook de andere volkeren. Hij openbaarde zijn heerlijkheid niet slechts in Jezus, maar ook in Plato en Buddha.

Al die vreemde verschijnselen leggen ook geenszins getuigenis af, naar het mij voorkomt, van onmiddellijke inspiratie, maar wel doen zij ons gevoelen onze verwantschap met een hoogere wereld, wel wijzen ze ons op een wereld der onzienlijke dingen, die ons omgeeft. Maar zijn ze daarom Gods openbaring in den strikten zin des woords? Me dunkt neen: de bron bv. van eenige inspiratie is vaak wel bovenmenschelijk: m. a. w. aan geesten toe te schrijven (dit acht ik, evenals Beversluis, zeker) maar niet aan God zelf. En kaf en koren is er zoowel onder de mededeelingen van Israëls profeten als onder die van Heidensche wijzen. Ik zie dus hier slechts een gradueel onderscheid. Eveneens zie ik dat slechts tusschen de algemeene en de bizondere inwendige openbaring. Bij de eerste (algemeene inwendige) denkt Beversluis aan wat wij zien bij godsdienstige menschen in het algemeen: neiging om met God in gemeenschap te leven, aan zijn wil zich te wijden. Bij de bizonder inwendige openbaring, bepaald aan het gevoel van herschepping, dat woont in het wedergeboren hart. Is hier echter ook meer dan een gradueel onderscheid? Gods openbaring in Christus moge ons Hem leeren kennen in het reinste licht, Jezus moge de gids bij uitnemendheid zijn, maar zouden wij kunnen ontkennen, dat er ook buiten den kring van het Christendom zijn, die kunnen roemen: ik heb den vasten grond gevonden? Die beseffen dat er een hooger licht in hun leven is gekomen, dat zij met dankbaarheid volgen? Ik stel mij voor dat de Heer Beversluis toch ten slotte dit zal moeten toestemmen. Maar dan vervalt ook hier die tegenstelling, die — naar mij voorkomt — in het systeem zijner empirische theologie niet past.

Vruchtbaarder zou, meen ik, zijn empirische theologie zijn, indien zij eenigszins anders werd uitgewerkt, indien op de bizondere verschijnselen, die zich voordeden onder Israël, in het Christendom, in andere godsdiensten, ook in het hedendaagsch

Digitized by Google

spiritisme, niet aanstonds werd gebouwd een bizondere openbaring, maar indien die feiten werden gebruikt om ernstig ons af te vragen: Wat leeren zij ons omtrent 's menschen wezen en toekomstig lot, omtrent een hoogere wereld, die ons omgeeft?

Ik weet dat collega Beversluis dit denkbeeld geenszins zal bestrijden, al heeft hij de zaken hier anders aangevat.

Meen ik dus niet in allen deele de empirische theologie van collega Beversluis te kunnen onderschrijven: hoofdzaak blijft dat hij — naar mij voorkomt — de theologische wetenschap heeft aangewezen een nieuw en heerlijk arbeidsveld, nuttig voor rechter en linkerzijde beide.

De rechterzijde roept hij toe: staar u niet blind op uw dogmata, maar zie het volle, mysterieuse leven. De linkerzijde waarschuwt hij: ga niet te ver op den weg der bespiegeling, maar zie de wonderen, die God overal in het leven en in de wereld ons verkondt. Welnu, als die roepstemmen worden verstaan, dan zullen er schoone en heerlijke dagen kunnen aanbreken voor theologie en kerk! Stonden er maar meerderen op, die vrij uit getuigden als hij!

C. Hille Ris Lambers.

Haaksbergen, 8 Febr. 1900.

Digitized by Google

WEDERGEBOORTE.

Die Lehre von der Wiedergeburt auf theïstischer Grundlage. Ein Beitrag zur Erneuerung der christlichen Religion, von Carl Andresen. Zweite umgearbeitete Auflage. Hamburg, Lucas Gräfe & Sillem. 1899. Blz. 198.

Voor de leer der wedergeboorte blijft van groote beteekenis het derde hoofdstuk van het Johannesevangelie. Volgens de meest gangbare voorstelling heeft Jezus daar het ἀναγεννηθῆναι als het wezen der μετάνοια aangeduid.

De evangelist evenwel bezigt niet het genoemde werkwoord voor *wederom geboren* worden, maar spreekt van ἄνωθεν γεννηθῆναι.

Daarin vindt Carl Andresen een bewijs voor zijne opvatting, welke hij gesteund acht door geheel deze pericoop, „een evangelie in het klein", hetwelk Nicodemus zelf of misschien de gastheer van Jezus ter kennis van den evangelist heeft gebracht, tenzij deze en de Jeruzalemsche gastheer een en dezelfde persoon zijn geweest.

Laat ons zien, hoe Andresen, aan wien wij deze aanteekening omtrent den auteur ontleenden, te werk gaat met de exegese van Joh. 3 : 3—17.

Het Grieksche ἄνωθεν heeft eene beteekenis van plaats en tijd. In het eerste geval moet het vertaald worden als „van boven af", in het tweede „van den beginne". Zoo noemde Plato de voorvaderen οἱ ἄνωθεν, en bezigt Demosthenes de uitdrukking ἄνωθεν ἄρχεσθαι in den zin van iets „hoog ophalen". Welke de bedoeling is in Joh. 3, Andresen meent dat het Syrisch daarvoor voldoende uitsluitsel geeft.

In het St. Catharina-klooster op den Sinai is eenigen tijd geleden een palimpsest gevonden, dat van groot belang mag worden gerekend, zoowel om zijn ouderdom (het 4e evangelie

Digitized by Google

daarin dagteekent uit de 3e eeuw), als om de taal, waarin het is geschreven, welke het meest nabij komt aan het door Jezus gebezigde dialect. Mevrouw Smith-Lewis, die dit palimpsest vertaalde, geeft wel het derde vers in de gebruikelijke bewoordingen weer: „if a man be not born again", maar teekent daarbij aan, dat in den tekst niet „again" staat doch „from the beginning". Het syrische woord kan alleen „begin", niet „boven" beteekenen. Van een „op nieuw geboren worden", in den zin van „zich bekeeren", zooals vele andere vertalingen geven, is in het geheel geen sprake. Andresen meent dan ook te moeten zeggen: „Von Alters her", van vorenaf.

Verwonderd vraagt Nicodemus, hoe een mensch kan geboren worden, als hij oud is; hij kan toch niet andermaal in den schoot zijner moeder ingaan en geboren worden? Daarop antwoordt Jezus, dat het lichamelijke niets beteekent, op den *geest* komt het aan. Andresen is van meening, dat de woorden ὕδατος καὶ in vs. 5 geinterpoleerd zijn ten bate van de tot kerk zich vormende Christenheid, welke de zinnebeeldige beteekenis van den doop in eene sacramenteele ging omzetten. Hij beroept zich voor zijn gevoelen o. a. op prof. Van Manen, die in zijn artikel over „Het misverstand in het vierte (sic) evangelie" (Theol. tijdschr. 1891) genoemde woorden eveneens aanziet voor een katholiseerend toevoegsel.

Jezus dan antwoordt, dat wij slechts als geestelijke wezens het koninkrijk Gods kunnen ingaan, niet met het lichaam. „Verwonder u niet over hetgeen ik u zeg. De geest blaast waar hij wil, en gij weet niet vanwaar hij komt en waarheen hij gaat". Andresen stelt de vertaling „geest" boven „wind" (het eerst door Luther alzoo vertaald). Waar de geest heengaat wordt door hemzelf, door den toestand waarin hij zich bevindt, bepaald; en gij weet niet vanwaar hij komt en waarheen hij gaat: verleden en toekomst zijn voor ons verborgenheden.

Nicodemus blijft nog altijd verwonderd over hetgeen hij uit Jezus' mond verneemt. Volgens Andresen mocht Jezus waarlijk er Nicodemus geen verwijt van maken als deze zijn verheven opvatting van de bekeering niet begreep, want hetgeen hij daarover sprak was gansch iets anders dan door de schriftgeleerden werd verkondigd. Gegrond evenwel was Jezus' verwijt, wanneer zijne woorden duidden niet op de zedelijke wedergeboorte maar

Digitized by Google

op de reincarnatie, welke ook in de leer der Farizeërs voorkwam. Bij de latere rabbijnen is deze leer zelfs zeer algemeen geworden. Nicodemus kon natuurlijk daarmee niet geheel onbekend zijn; wel, zooals uit zijne vragen bleek, die leer niet begrepen hebben of niet aanhangen.

De pluralis in vs. 11 verklaart Andresen, niet als een bewijs voor de triniteit of pluralis majestatis, maar veeleer als wilde Jezus te kennen geven: hetgeen ik hier verkondig is niet iets nieuws, dat alleen door mij wordt geleerd, neen ook anderen leeren deze wedergeboorte.

Daarna wordt de gewone vertaling van vs. 12 en 13 aldus door hem omschreven: „Indien ik u de aardsche dingen, de reincarnatie, die is waar te nemen, gezegd heb en gij niet gelooft, hoe zoudt gij, wanneer ik u het zuiver transcendente, de hemelsche dingen, het parinirwana, verklaren ging, gelooven? — Het is duidelijk, dat gij het vele, hetwelk ik u te zeggen heb, nog niet kunt dragen. — Niemand, ook niet Henoch en Elia, zooals geleerd wordt, is in den hemel opgenomen. De meening, dat ooit eenig mensch in den hemel gekomen is, is onjuist, want wij moeten in den beginne geboren en wederom geboren worden, zullen wij tot volkomenheid geraken. Alleen van den Zoon des menschen kan gezegd worden, dat hij in den hemel, d. i. in een staat van volkomenheid zich bevindt; want aan een plaatselijken hemel kan natuurlijk niet worden gedacht, terwijl Jezus te Jeruzalem met Nicodemus in gesprek is.

Door zoo gedrongen te exegetiseeren, door het koninkrijk Gods te vereenzelvigen met het leven na den dood en onder den geest den menschelijken geest te verstaan vindt Andresen in Joh. 3 steun voor zijne opvatting van de leer der wedergeboorte. Hoewel hij ons bevooroordeeld en partijdig zal vinden, toch kunnen wij met zijne tekstverklaring moeilijk meegaan, hoe vernuftig zij is gevonden. Maar nu zijne beschouwing van de wedergeboorte. Het is de leer, dat 's menschen geest na het sterven des lichaams in een nieuw lichaam wordt herboren. Zij is genoemd de leer der zielsverhuizing of metempsychose; maar deze benaming is minder verkieslijk, omdat daarbij gedacht wordt aan een tocht der zielen door menschenlichamen en dierenlijven. „Wiederverkörperung" is de buddhistische opvatting, volgens welke de ziel, die tot wedergeboorte komt, haar

Digitized by Google

nieuw lichaam zelf voortbrengt. „Wedergeboorte" heeft het nadeel, dat het in de zedelijke beteekenis van bekeering voorkomt, maar wordt toch door den schrijver verkozen, gelijk anderen hem daarin zijn voorgegaan. Men vindt de benaming ook in het (niet door hem genoemde) werk van Prof. Kern over „Het Buddhisme".

De tijd schijnt voor een wetenschappelijk onderzoek als dat, waaraan Carl Andresen zich wijdde, niet zeer gunstig. Wie onder onze beschaafden en ontwikkelden zullen zich daarmee bezighouden, zich daarin gaan verdiepen? Een zeker aantal jaren geleden, voorzeker, zou deze vraag reeds eene dwaasheid geacht moeten worden. Sinds echter het materialisme is overwonnen en heeft plaats gemaakt voor eene meer geestelijke levensbeschouwing; sinds allerwege de sporen zich vertoonen van een tasten en grijpen naar het onzienlijke, een zoeken of men het ook vinden mocht, is ook het onderhavige vraagstuk de belangstelling van ernstige menschen, het onderzoek van wetenschappelijke personen overwaard. Herleven gaat het geloof aan onsterfelijkheid, hetwelk diepe wortelen geslagen heeft in de ziel der menschheid; al sluimert het een poos, toch ontwaakt het telkens weder, gelijk het zich bij tijden opdringt met macht aan elken mensch.

Is het inderdaad niet merkwaardig, dat in hetzelfde jaar waarin Andresen zijn werk uitgaf, door ons *Haagsche Genootschap* als prijsvraag werd uitgeschreven een onderzoek naar het geloof aan onsterfelijkheid, beschouwd uit religieus en uit wijgeerig oogpunt?

Het vraagstuk is alzoo aan de orde. De vraag wordt gesteld, welke voorstelling de meest juiste zou wezen, het meest aan de werkelijkheid nabijkomen? Het boek van Andresen kan en zal zeker bijdragen tot dieper nadenken.

Niet van heden is de meening, dat 's menschen geest na den dood des lichaams weder op aarde komt in eene andere gestalte, een ander lichaam (ach! weder een ander *lichaam*, een omhulsel dat met zijne gebreken en de zwakheden des vleesches ons zoo vaak een hinderpaal is op den weg der zedelijke ontwikkeling). Niet nieuw zijn alle beschouwingen des schrijvers. Nieuw echter noemt hij, en terecht, zijn beroep op Jezus van Nazaret als voorstander van de leer der weder-

Digitized by Google

geboorte; gelijk eveneens zijne bewijsvoering dat de zielen der menschen persoonlijk niet identisch zijn met de „Weltseele".

Dat wordt door hem aangetoond in het eerste, het philosophische gedeelte van zijn boek. Voor philosophische leeken noemt de schrijver dit een moeilijk hoofdstuk. Mij zelf onder hun aantal rangschikkende durf ik daarvan niet veel meer dan eenige meedeeling geven, aan meer bevoegden gaarne de kritiek overlatende.

Onze zielen, van onderen op uit het heelal ontstaan, worden ten opzichte van de godheid een zelfstandig iets, en zijn bestemd niet weder in de godheid op te gaan maar het eeuwige leven deelachtig te worden. Zoo ontstaan in het groote wereldproces „reale Individualseelen". Bestaan zij vooraf, dan moeten zij ook later bestaan, een „Vorhersein" onderstelt een „Nachhersein". Het tegenwoordige zijn is een „Nachhersein", beschouwd van een tijdstip in het verleden.

Het tweede gedeelte bevat de staving van de leer der wedergeboorte op empirische gronden.

Het menschelijk lichaam is vergankelijk als alles wat bestaat in ruimte en tijd. Het wordt door den dood vernietigd. De leer van de wederopstanding des vleesches heeft zijn tijd gehad. De mensch zelf daarentegen, zijne persoonlijkheid, zijn geest is daarmede nog niet vernietigd. Evenals in het philosophisch gedeelte houdt Andresen hier weder een krachtig pleidooi voor de persoonlijkheid, in de mooie bladzijden waarin hij spreekt over de kinderen als zelfstandige individualiteiten, en over de erfelijkheid, welke hij, vreemd genoeg, alleen erkent op physisch gebied, al geeft zijne opvatting inderdaad in vele opzichten een machtig wapen tegen de thans bij velen heerschende leer eener erfelijkheid, welke noodlottig is voor het recht en de beteekenis der persoonlijkheid. Geen tabula rasa, maar evenmin een kopie, doch beslist een geestelijk Individualcharacter. Het volk spreekt over de geestelijke en zedelijke talenten van een kind niet als „Vererbung" maar als „Veranlagung". Of nu evenwel onze kennis van dit werkelijk nog immer geheimzinnig gebied des geestelijken levens al recht geeft te besluiten tot een voorbestaan, een voortleven van den vroeger zoo en zoo aangelegden mensch in dat genie of dezen booswicht? Waar Andresen voor zijne „gevallen" verwijst naar

Digitized by Google

de geschriften van dr. Du Prel, willen wij hier de aandacht vestigen op het hoogst belangrijk tijdschrift *Psyche* (Amsterdam, Versluys), hetwelk op dit terrein eveneens licht tracht te ontsteken.

Het laatste, het historische gedeelte bepaalt zich voornamelijk tot den eersten tijd des Christendoms. Bij de Joden komt, naast de bekende onder den invloed van het Parsisme gevormde onsterfelijkheidsvoorstellingen, de meening voor van een wedergeboorte in een ander lichaam, waarschijnlijk van Egypte uit verbreid. In den Talmud wordt gezegd, dat Abels ziel in het lichaam van Seth, later in dat van Mozes was overgegaan. Uit deze meening laten zich verklaren de verwachting, dat Mozes en Elia zouden opstaan en verschijnen, de vrees van Herodes als zoude Jezus de herleefde Dooper zijn, de rondwandeling der gestorvenen door Jeruzalems straten na Jezus' dood.

Jezus zelf leert het voortbestaan der zielen, maar niet in een plaatselijken hemel; hij denkt niet aan eene andere plaats maar aan een anderen toestand. Zoo is ook zijn godsrijk van geestelijken aard en noemt hij het vleesch van geen nut. Eeuwig leven en God kennen is voor hem één. Wie in hem gelooft zal leven, al ware hij gestorven. Gelijk de Vader het leven in zichzelf heeft, zoo heeft hij ook den Zoon gegeven het leven in zichzelf te hebben. Zijn wij „van beneden" uit dit heelal voortgekomen, dan volgt daaruit een bestaan in dit heelal vóór dit leven, gelijk er een zal zijn in vervolg van tijden. Verscheidene aanhalingen, gelijk men ziet, uit het vierde evangelie. Maar afgescheiden daarvan, dat Jezus de wedergeboorte heeft geleeraard, zooals Andresen doet, is daarmede voor mij geenszins bewezen. Ook strekt de gelijkenis van Lazarus en den rijken man ten bewijze, dat Jezus de denkbeelden zijner tijdgenooten deelde.

Bij de Christenen bleef langen tijd de meening bestaan, dat velen hunner Jezus' wederkomst nog zouden beleven, terwijl de dooden rustten tot den jongsten dag, om dan voor het wereldgericht op te staan. Hoe meer dat gericht werd verplaatst naar een onafzienbaar einde, des te meer deed zich de behoefte gevoelen aan een reeds spoediger opgenomen worden in den hemel; al wordt daarbij niet duidelijk hoe dan, nog vóór het gericht, de zielen, die niet in den hemel komen, naar de hel verwezen worden.

Digitized by Google

Onder de Christenen waren ook vele aanhangers van de leer der wedergeboorte, in den zin van herboren worden der zielen in andere lichamen, gelijk ook in de eerste christelijke gemeente deze leer, maar esoterisch voorkwam. De kerk beschouwde hen als ketters, daar hunne meening in strijd was met de leer eener verlossing van de erfzonde door het bloed van Christus. Om dezelfde reden werd Origenes, die een voorbestaan leerde en een wedergeboorte, door hem geheeten μετενσωμάτωσις (lichaamsverwisseling), niet geduld. Eerst na de veroordeeling op een concilie te Konstantinopel in 538, verdween het gevaarlijke geloof van het tooneel. De vraag naar de voortgaande loutering der zielen was daarmee echter niet opgelost.

Tot afronding van hare eschatologische leer had nu de kerk behoefte aan een purgatorium, door Gregorius I tot dogma verheven.

Vond de oude leer der wedergeboorte voortdurend verdedigers onder sommige Israëlieten en Mohammedanen, in de Christelijke kerk herleefde zij door Giordano Bruno. De ziel vergaat nimmer; hare vroegere woning verruilt zij met een nieuw, waarin zij leeft en werkt. Dat gevoelen werd door meerderen gedeeld. En ook waar men de voorstelling van zulke zielsverhuizing niet onvoorwaardelijk kon aannemen, werd toch hare waarde erkend door de behoefte aan een vorm, eene voorstelling, sinds aan den hemel als woning der onsterfelijken door Kopernicus en Galilei als iets onwezenlijks eene plaats was ontzegd. Van den hemel kan alleen in zedelijken zin sprake zijn als beeld van een toestand der volkomenheid. Hoe geraakt de mensch tot zulken toestand, waartoe hij zich geroepen acht? Hier op aarde in geen enkel opzicht. Op Roomsch standpunt gevoelt men, dat hier bij het Protestantisme iets hapert. Er moet een tusschentoestand wezen. Dat is de kern van waarheid, gelegen in de voorstelling van een vagevuur. Andresen erkent dat, met prof. Martensen. De schrijver had daarnevens kunnen aanhalen de verdediging welke Lessing gaf van de diepe gedachten, in het leerstuk van het vagevuur besloten. Deze komt voor in eene uitgave van de voorrede, welke Leibnitz schreef bij een werk van den hoogleeraar Ernst Soner te Alterf, welk boek een theologisch en philosophisch betoog bevat tegen de eeuwigheid der straf. Leibnitz bestrijdt in zijne voor-

Digitized by Google

rede den schrijver. Langen tijd bleef dat opstel ongedrukt liggen in de bibliotheek te Wolfenbuttel, waar Lessing het vond. Zijne vereering voor den grooten wijsgeer drong hem tot de uitgave, waaraan hij eenige inleidende woorden laat voorafgaan, welke wederom tot een tamelijken omvang uitdeidden. Hij vindt in de meening van Leibnitz deze groote waarheid terug, dat niets in de wereld op zichzelf staat, niets zonder gevolgen, zonder eeuwige gevolgen is. Hij breekt verder een lans voor de leer van het vagevuur, tot groote verbazing zijner tijdgenooten. Het is hem echter niet te doen om dat vagevuur, natuurlijk niet, maar om den tusschenstaat tusschen dit aardsche leven en de hemelsche volkomenheid. De hervormers, die van de drie verdiepingen der Roomsche kerkleer den middenbouw verwoestten om alleen een boven en een beneden over te laten, deden een leegte ontstaan, welke hinderlijk zich laat gevoelen. Die leegte wordt op zijne beurt door Andresen gevoeld, en hij komt voor de leer der wedergeboorte bij vernieuwing de aandacht vragen. Hij vraagt met Lessing in diens „Erziehung des Menschengeslechtes": „Waarom zou een mensch niet meer dan eenmaal op deze aarde zijn geweest? Waarom zou ik niet zoo dikwijls wederkomen, als ik in staat ben nieuwe kennis, nieuwe zedelijke eigenschappen te verkrijgen? Breng ik op eens zooveel weg, dat het de moeite niet waard is om weder te komen? Daarom niet? Dan omdat ik vergeten ben er reeds vroeger te zijn geweest? Gelukkig dat ik vergeet. De herinnering van vroegeren staat zou mij een slecht gebruik van mijn tegenwoordigen doen maken. En wat ik nu vergeten moet, ben ik dat voor eeuwig vergeten?"

Bij Schopenhauer en Nietsche, bij Wagner en Beethoven en Ibsen vindt Andresen de denkbeelden dezer wedergeboorte terug, terwijl vooral de theosofische vereenigingen daaraan groote verbreiding hebben gegeven. Het Brahmoïsme van Keshab Chander Sen e. a. stelt ze evenzeer krachtig op den voorgrond.

Waar het geloof in een plaatselijken hemel boven de aarde zich welvende onwetenschappelijk is; waar de meening van het materialisme als sterven de zielen met de lichamen, evenzeer als die van het pantheïsme als lossen zich de zielen in de Alziel op, het godsdienstig gevoel onbevredigd laat, is het geloof aan de wedergeboorte evenmin onwetenschappelijk als

Digitized by Google

ongodsdienstig. Vreemde vormen heeft deze leer in den loop der tijden aangenomen; maar niet daarom mag zij verwerpelijk heeten. Voor ieder, die verlangt naar eenigen vasten vorm voor zijn onsterfelijkheidsgeloof, is deze leer de meest bevredigende.

Nu kunnen wij den schrijver de eer geven, dat hij met groote kennis van zaken en warme overtuiging zijne meening uiteengezet en verdedigd heeft; voorts toestemmen, dat ook deze zijne beschouwing ernstige overweging verdient, juist omdat de sterveling zoo gaarne in dit opzicht tot meerdere zekerheid wenscht te geraken; maar zijn betoog afdoende achten, zijne opvatting bevredigend vinden zal zeker menigeen niet.

Allereerst zijne exegese. Over Johannes 3 brachten wij reeds eenige bezwaren in het midden. Moeten wij ze niet evenzeer laten gelden waar het betreft zijne opvatting van de denkbeelden der Joden? Dat de braven bij de komst van den Messias zullen opstaan en terugkeeren uit den Sjeool naar de aarde, waar zij zullen leven met een nieuw lichaam bekleed, is toch iets anders dan de leer, dat de geest zich een nieuw lichaam kiest tot verdere volmaking. De verwachting dat Mozes en Elia zouden wederkomen, welke meening Andresen ontleent aan het verhaal der verheerlijking op den berg, is evenmin als de vrees van Herodes Antipas een bewijs voor de leer der wedergeboorte. Wanneer Andresen Jezus laat zeggen dat Johannes de Dooper de wedergeboren Elia was, en dus pleit voor bedoelde leer, ziet hij voorbij, dat Matth. 11 : 14 sprake is niet zoozeer van Elia den profeet uit het rijk der tien stammen, maar van „den Elia, die komen zou", den herauт des grooten konings. Het merkwaardigste echter is zeker, als Andresen in de vraag der leerlingen: „Meester, wie heeft gezondigd, deze of zijne ouders, dat hij blind geboren werd?" het bewijs ziet, dat zij de leer der wedergeboorte waren toegedaan of althans aannamen, dat Jezus deze opvatting huldigde.

Maar nu, afgezien van alle exegese, stelt u Jezus voor, ingewijd in de geheimleer der Fariseërs, Jezus met Nicodemus philosopheerende over den toestand van den menschelijken geest na den dood.

Jezus pleit voor onsterfelijkheid hierdoor, dat hij den mensch noemt een kind van den Eeuwige, dat hij hem als zijn roeping voorstelt volmaakt te zijn gelijk de hemelsche Vader. Jezus'

Digitized by Google

denkbeelden en voorstellingen, rustende op de oude wereldbeschouwing, mogen niet de onze kunnen zijn, zijn vertrouwen in de onverderfelijke macht van het goede, zijne hoop op den mensch blijven ons veel grooter steun ook bij de gedachte aan het hiernamaals dan de philosophie, hem door den heer Andresen toegedicht. En waar deze pleit voor eene niet algemeene onsterfelijkheid, waarbij vele teksten worden aangehaald zonder dat genoegzaam met het verband wordt gerekend; waar inderdaad de geestelijke en zedelijke toestand van vele schepselen doet twijfelen, twijfelen althans aan aller vatbaarheid voor onsterfelijkheid, daar verstomt ons wijsgeerig gebazel voor de zuivere tonen van den engelenzang.

Grooter bezwaar echter drukt de hier besproken leer. Ik denk aan de woorden: „Gij weet niet vanwaar de geest komt en waarheen hij gaat", zooals deze door Andresen worden verklaard ter toelichting van zijne overtuiging. Er is alzoo weten noch herinnering.

In het diepst van 's menschen ziel wortelt de liefde tot zijne persoonlijkheid, de liefde tot zijn eigenlijk wezen, tot het centrale ik zijner individualiteit. Daaruit vloeit het machtig verlangen voort om te ontkomen aan den dood, het zich weder verliezen in het geheel, het zich oplossen in het niet. Het geloof in de wedergeboorte bevredigt het natuurlijk gevoel van den mensch, die bij het afnemen van de lichaamskrachten een sterk begeeren gevoelt, nog eenmaal met nieuwe kracht, met nieuwe verwachtingen, in eene nieuwe jeugd te mogen beginnen en zoodoende in de gelegenheid te zijn de fouten, in de afgeloopen periode begaan, te verbeteren en te vermijden. Alleen wie zijn lichaam beschouwt als hetgeen van waarde en beteekenis is, kan treuren over de vergankelijkheid des vleesches. Wie het lichaam heeft leeren kennen als niet meer dan zijn dienstwillig werktuig zal zich verheugen, den ganschen duur van het wereldproces niet in één en hetzelfde lichaam te moeten doorleven. Weemoedig als het verlaten van eene ons dierbaar geworden omgeving is het sterven; weemoedig als het afleggen van een kleedingstuk waaraan wij bijzonder waren gehecht. Meer echter ook niet; wanneer wij weten, dat de dood alleen leven van leven scheidt, gelijk de nacht den eenen dag van den anderen, dat de dood alleen het gordijn laat vallen na

Digitized by Google

afloop van een bedrijf in ons groot en waarachtig leven.

Wanneer wij in dien trant Andresen hooren spreken dan verwondert ons de kalmte, waarmee hij erkent, dat onze geest een tijdlang dood is en later niet weet van eene voorafgaande ontwikkeling en voorafgaand bestaan. De menschelijke geest, aldus zegt hij, is gedurende den dood slechts latent, evenals gedurende den slaap. Hoelange echter duurt deze doodsslaap?

Van onze kinderjaren herinneren wij ons ook niet veel, toch maken deze een deel van onze levensgeschiedenis uit. Oude menschen zijn vaak alles wat er met hen gebeurd is vergeten. Toch is de herinnering niet geheel uitgewischt; onverwacht doemen voorvallen, lang sluimerende in onzen geest, weder op. En wij weten in ieder geval, dat er jaren levens aan dit huidige bestaan zijn voorafgegaan, deel daarvan uitmaken.

Maar de erkenning van de persoonlijkheid, de waardeering van de individualiteit, welke de onsterfelijkheid mede postuleert, doet juist verlangen naar, neen, doet juist eischen de continuïteit, de bewuste continuïteit des geestelijken levens. Lessing moge vreezen, dat de herinnering ons een slecht gebruik zou doen maken van den tegenwoordigen toestand; anderen met hem het drinken uit de Lethe als waar en treffend zinnebeeld aanvaarden, wij vinden hier een overwegend bezwaar tegen de leer der wedergeboorte, hoeveel aantrekkelijks zij heeft om te gemoet te komen aan den noodzakelijken eisch van een tusschenstaat.

„Die Veränderung der Willensdisposition und der Auffassungsart, welche unsere Erlebnisse in unserm Geist bewirbt haben" noemt Andresen de hoofdzaak. Maar hoe, wanneer er dan geen bewuste band met het verleden is? Hoe zullen wij winst doen met de voorafgaande levens, welke ons deel waren, zonder herinnering? En dat is toch de groote beteekenis der wedergeboorte. Zoo moet de volmaking stap voor stap worden bereikt. Hoe zal ons troosten de gedachte aan een voortbestaan, wanneer wij van een voorbestaan niets ter wereld weten? Hoe zal een mensch vrede en verzoening vinden met een voortleven, waarin de oude banden der liefde niet worden weergevonden en vaster geknoopt?

Somtijds hebben wij flauwe herinneringen; kunnen wij ons althans voorstellen deze te hebben. Men herkent eene plaats,

Digitized by Google

waar men nimmer te voren is geweest. Men gevoelt eene of andere gebeurtenis nog eenmaal te hebben doorleefd. Deze voorvallen echter zijn zóó zeldzaam, deze herinneringen zóó flauw, de mogelijkheid dat wij in werkelijkheid daar eenmaal waren, dat eenmaal beleefden, zonder het ons op het oogenblik te binnen te kunnen brengen, is zóó weinig uitgesloten, dat zij niet als bewijs mogen gelden.

Wij weten niet in welken persoon thans de personen, die men Buddha, Paulus, Spinoza, Luther, Goethe noemde, voortleven; wij weten niet wie we zelf in een vorig bestaan zijn geweest. Hoe meer echter onze eigene geestelijke eigenschappen vorderen, des te meer zullen wij in een volgenden bestaansvorm hen herkennen, met wie wij in een vorig leven in geestelijke aanraking zijn geweest en geestverwant waren. Met Andresen erkennen wij die hooge beteekenis der geestverwantschap. Deze moet de band zijn, die de menschen verbindt, zullen de zielen elkander wedervinden. Doch ook nu rijst de vraag: wat nuttet ons geheel deze leer zonder een bewust bestaan? Dan vervalt ook de troost des „wederziens", des herkennens, des wedersamenlevens en werkens, evenzeer als de troosterlijke gedachte aan een voortgaan van kracht tot kracht, van deugd tot deugd. Drukt niet datzelfde bezwaar de voorstelling van de gerechtigheid? Zonder deze kunnen wij ons geene zedelijke wereldorde denken. Het kwaad wordt gestraft, het ontrust geweten pijnigt den zondaar. Wij kunnen ons uitnemend vinden in het denkbeeld, dat de gevolgen der zonde schier tot in het oneindige voortduren, gelijk ook de zegen eener goede daad voortdurend iets goeds uitwerkt. Maar ook in deze gedachte ligt eene ernstige waarheid, dat de mensch na den dood medeneemt de gevolgen, de invloeden zijner daden. Dan alleen echter is dat van beteekenis, wanneer de mensch met bewustheid voortleeft als dezelfde persoonlijkheid. Zonde op aarde begaan, moet ook op aarde worden geboet. Dat is niet altijd mogelijk gedurende een enkel menschenleven. Daaraan komt nu de „Leiberwechsel" tegemoet. De leer der wedergeboorte lost het raadsel van het menschelijk bestaan op, verklaart ons op bevredigende wijze, waarom de rechtvaardige dikwijls arm is en veracht, terwijl de overtreder rijkdom en eer geniet. Och arme Job! ware voor u het licht dezer wijsheid

Digitized by Google

maar opgegaan, uw diep doordringende smartkreten hadt gij kalm voor u kunnen houden.

Laat hier de schrijver ons weder onbevredigd, hoe treft ons de gedachte in hetzelfde hoofdstuk: Eene wedergeboorte onder gunstige omstandigheden kan ieder erlangen, die ernstig daarnaar streeft. Lijden is straf voor vroeger bedreven kwaad. Wij nemen de waarheid daarin besloten in ons op; wij passen haar gaarne op de wedergeboorte zelve toe, doch stuiten dan weder op het niet weggenomen bezwaar der (schijnbaar, maar eigenlijk feitelijk) opgeheven persoonlijkheid. Zoolang dat niet is opgelost, blijven wij een vraagteeken zetten achter het op nieuw door Andresen aan de orde gestelde vraagstuk, hetwelk van de dagen van Buddha af tot den tegenwoordigen tijd zijne aanhangers en verdedigers vindt. Onder de spiritisten zijn er velen, die met de gedachten, in het bedoelde leerstuk opgesloten, in meerdere of mindere mate meegaan. Het past geheel in de evolutieleer, zooals blijkt uit de volgende ontboezeming, waarvoor wij hier eene plaats wagen in te ruimen.

Zij komt voor in Schimmels laatsten roman „Het zondekind", en is geheel in aansluiting aan het onderwerp, hetwelk thans ons bezighoudt. „De zuster van 's menschen hand doorklieft nu nog de poolzee als de borstvin van den walvisch; zij strookte, ontelbare eeuwen vroeger, het moerasslib als de zwemlobbe van den Saurus. De Saurus en de walvisch zijn dus onze nederige verwanten; uit de lobbe des eenen en de vin des anderen ontplooide zich de hand, die „den leeuw" sneed in de rots bij Lucern, die den „Midzomernachtsdroom" en den „Faust" schreef. Wat grootsche openbaring! Wat heerlijke voorspelling van de toekomst, ieder menschenkind weggelegd. Dier! Mensch! Engel! en steeds hooger en hooger strevend naar het centrum van licht en kennis; alzoo van wijsheid en macht, tot eindelijk het Heilige der Heilige zich den volmaakte opent".

De daartoe noodige evolutie aanschouwen wij. Zij doet ons gelooven in voortgaande evolutie. Legt onze onzekerheid en onwetendheid, ons totaal gemis van gegevens, vragen des twijfels in onze ziel, desniettemin blijven wij hopen. Al is het verleidelijk, waar alle onsterfelijkheidsvoorstellingen van vroeger en later tijd ons ontvallen zijn, nadat hare onhoudbaarheid ten duidelijkste bleek, ons vast te klemmen aan de leer eener

Digitized by Google

wedergeboorte met inhaerente praeexistentie, vooral waar een geleerde als Andresen haar met warmte en groote kennis van zaken bepleit, hoe zal zij ons vragend hart bevredigen, zoolang niet eigen ervaring er haar krachtige schouders onder heeft gezet?

Tot de volmaking moet zij leiden, de evolutie, in welken vorm ook. Van haar zich eenige voorstelling maken, zich eene zaligheid indenken, niet gebonden aan ruimte en tijd is geen mensch gegeven. Doch als ideaal staat zij ons voor den geest. En dat ideaal is niet Buddhistisch getint, maar beslist Christelijk gekleurd; gelijk er ook groot onderscheid is tusschen de wegen die derwaarts leiden.

J. HERDERSCHEÊ.

Digitized by Google

DE HEBREEUWSCHE SIRACH-TEKST.

E. König, Die Originalität des neulich entdeckten Hebräischen Sirachtextes, textkritisch, exegetisch und sprachgeschichtlich untersucht. Freiburg i/B 1899.

Sedert Cowley en Neubauer de uitgave van den Hebreeuwschen Sirach-tekst (c. 39, 15—49, 11), in dit tijdschrift besproken door Prof. Oort (Jr. 1898 p. 199—203), bezorgden, is wellicht over geen ander geschrift zooveel geschreven als over het Spreukenboek van dezen Joodschen wijze. Om te zwijgen van tal van berichten en aankondigingen in verschillende Tijdschriften, behoef ik slechts te herinneren aan de uitgaven en bewerkingen van dezelfde hoofdstukken, die ik zoo even noemde, door Smend [1]), Schlatter [2]), I. Lévi [3]) en Rijssel [4]). Daarop volgde de uitgave van andere fragmenten, nl.: c. 3, 6—7, 29; 11, 34; 12, 2—16, 26; 30; 11—31, 11; 32, 1—33, 3; 35, 9—36, 18; 37, 27—38, 27; 49, 12—51, 30 door Schechter en Taylor [5]), en kort daarna die van 31, 12—31 en 36, 22—37, 26 door G. Margoliouth [6]). Wij bezitten dus reeds meer dan de helft van het geheele boek in den Hebreeuw-

1) R. Smend; *Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sirach* (*Abhandlungen der Kön. Ges. d. Wiss.* Göttingen 1897).

2) A. Schlatter, *Das neugefundene hebräische Stück des Sirach* (*Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* 1897.

3) *L'Ecclésiastique ou la sagesse de Jésus fils de Sira, texte original hébreu, édité, traduit et commenté par Israel Levi.* Paris 1898 (deel X van de *Bibliothèque de l'Ecole des hautes études. Sciences religieuses*).

4) In zijne vertaling van J. Sirach in Kautzsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen.*

5) *The wisdom of ben Sira, Portions of the book Ecclesiasticus from Hebrew manuscripts in the Cairo Genisah collection.* Cambridge 1899.

6) In *Jewish Quarterly Review* XII, 1—33 (Oct. 1899).

Digitized by Google

schen tekst en luidens mededeeling in de Tijdschriften hebben wij nog meer te wachten, althans den tekst van 7, 29—12, 1, welke fragmenten onder de handschriften van E. N. Adler ontdekt zijn. Vg. Naschrift bij dit opstel p. 353.

Deze snel opeenvolgende en onverwachte vondsten hebben groote vreugde verwekt bij de vrienden der Hebreeuwsche letterkunde. Maar toch waren er, die niet in die blijdschap konden deelen, omdat de gevonden tekst geenszins beantwoordde aan hetgeen zij daarvan verwacht hadden. De bekende Oriëntalist G. Bickell en Prof. D. S. Margoliouth te Oxford (niet dezelfde dien ik boven noemde) hadden zich veel met het boek van Sirach bezig gehouden en luide verkondigd, dat het origineel in eene bepaalde versmaat gedicht was, hoewel zij in de beschrijving van dat onderstelde metrum, zooals gewoonlijk, van elkander afweken. En ziet, de nu gevonden fragmenten stellen beide in het ongelijk, wat niemand verwonderen zal, die, gelijk de ondergeteekende, aan geen metrische poëzie bij de oude Hebreën gelooft. Maar Margoliouth was van de juistheid zijner gissingen zoo zeer overtuigd, dat hij niet aarzelde den gevonden tekst voor eene waardelooze retroversie (oververtaling) van den Syrischen tekst te verklaren, hier en daar gewijzigd naar eene Perzische vertaling van den Griekschen tekst en vervaardigd door een Perzischen Jood na het jaar 1000 van onze tijdrekening. Hij deed dit in eene brochure in het afgeloopen jaar te Oxford verschenen onder den titel: *The origin of the „Original Hebrew" of Ecclesiasticus*, die in geleerde kringen, vooral in Engeland, groot opzien verwekte; misschien te meer, omdat de schrijver ondeugend genoeg was, om van deze gelegenheid gebruik te maken om de critici van het Oude Testament te bespotten, die er naar zijn oordeel danig ingeloopen waren. Ook Bickell liet zich niet onbetuigd en plaatste in het *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (XIII p. 251 vvg.) een opstel onder het opschrift: *Der Hebräische Sirachtext eine Rückübersetzung*, welke titel genoegzaam aanwijst uit welken hoek de wind woei. Eindelijk kregen beide heeren nog steun van eene zijde, waarop zij niet hadden kunnen rekenen. Israël Lévi, de uitgever van de eerst gevonden fragmenten, die op p. XVIII van zijne Inleiding vóór zijne uitgave het volgende geschreven had: „Il serait superflu de démontrer

Digitized by Google

longuement que nos fragments représentent *incontestablement* [1]) l'original hébreu"; die nog in de *Revue des études juives* 1899 p. 306 vvg. de meening van Margoliouth had getracht bespottelijk te maken, Israël Lévi was bekeerd na de verschijning van het boek van Schechter en Taylor. „Hélas, zoo liet hij zich nu uit, il faut nous rendre à l'évidence: le texte hébreu, qui a son intérêt, ne saurait plus être considéré comme l'original" en met beroep op de spreuk: *errare humanum est sed perseverare diabolicum* is hij begonnen aan eene serie artikelen in de *Revue des études juives*, waarin ook hij tracht te bewijzen, dat wij met eene oververtaling te doen hebben, al billijkt hij niet geheel en al de gissingen over het ontstaan daarvan door Margoliouth verkondigd.

Nog voordat de artikelen van Bickell en Lévi verschenen waren, heeft o. a. de bekende Hebraïst E. König zich geroepen geacht de opvatting van Margoliouth te weerleggen in eene serie opmerkingen in *The Expository Times* X en XI. Later heeft hij den inhoud daarvan opnieuw bewerkt in het Duitsch en ze in dien nieuwen verbeterden vorm afzonderlijk uitgegeven onder den titel boven dit opstel afgedrukt. Eigenlijk is hij dus daarmede wat te haastig geweest, want nu is zijn werk bij het verschijnen reeds gedeeltelijk verouderd, omdat hij de later gemaakte bedenkingen van Lévi en Bickell daarin niet heeft besproken. Van dien haast draagt het werkje ook nog andere sporen, waarop wij beneden terugkomen. In het algemeen gesproken is het thans nog voorbarig de oorspronkelijkheid van de gevonden fragmenten te verdedigen, eensdeels omdat de bestrijders daarvan nog lang niet zijn uitgepraat, maar vooral omdat, gelijk ik opmerkte, nog andere fragmenten op publicatie wachten, die misschien afdoende bewijsgronden *pro* of *contra* zullen opleveren.

Intusschen, de geëerde Redactie van dit Tijdschrift meende dat in eene bespreking van König's werk de kwestie, waarover de strijd loopt, behoorde te worden toegelicht en na eenig aarzelen heb ik gemeend mij naar dezen wensch, ook met het oog op de lezers van dit Tijdschrift, te moeten voegen. Evenwel een uitvoerige beoordeeling van de verschillende aange-

1) De cursiveering is van mij.

Digitized by Google

voerde gronden zal ik niet geven, want dan zoude ik ontrouw worden aan het oordeel boven over het ontijdige van eene dergelijke beoordeeling uitgesproken. Wij zullen ons dus voor het oogenblik in hoofdzaak beperken tot de vraag: is het König gelukt onwederlegbaar de oorspronkelijkheid van den Hebreeuwschen Sirach-tekst te bewijzen? Om echter den lezer, die wellicht het boekje van König niet bezit, eenigszins te oriënteeren, zullen wij vooraf eenige opmerkingen maken over de gedane vondsten, die voor de beoordeeling der vraag, waarover wij handelen, van gewicht zijn.

Men wete dan, dat alle tot dusver gevonden fragmenten bestaan uit losse bladen, die, hoewel op verschillende tijdstippen gevonden en thans in verschillende Engelsche bibliotheken verstrooid, behooren tot twee handschriften. Het eene daarvan, gewoonlijk ter onderscheiding A genoemd, was doorloopend geschreven als een gewoon boek en bevat nagenoeg geen kantteekeningen, maar den tekst van de boven genoemde stukken uit c. 3—16. Het tweede daarentegen, B genoemd, is stichisch geschreven en voorzien van eene groote menigte kantteekeningen, waaronder enkele in het Perzisch met Hebreeuwsche letter, zooals de Perzische Joden gewoon zijn te doen. Daartoe behooren alle overige fragmenten, doch het laatste gedeelte, van c. 45, 8 af, mist op weinige uitzonderingen na de kantteekeningen, hetgeen zich aanstonds verklaart uit de perzische glosse op deze plaats, waarin staat: dit afschrift is tot hier. Daaruit blijkt derhalve duidelijk, dat de kantteekeningen, althans voor het meerendeel, te beschouwen zijn als collaties naar een ander onvolledig handschrift, gemaakt door een perzischen Jood, niet door denzelfde, die den tekst afschreef. Het is van belang dit in het oog te houden, omdat Margoliouth zijne lezers trachtte diets te maken, dat die aanteekeningen geen eigenlijke varianten bevatten, maar opmerkingen van den oververtaler, hoe hij wellicht ook had kunnen vertalen, waarvoor hij zich o. a. beriep op eene valsche verklaring van de noot bij c. 40. Ik acht het overbodig dit hier in het breede aan te toonen, omdat dit reeds op alleszins afdoende wijze geschied is door Bacher in *Jewish Quarterly Revieuw* XII, p. 92—109, aan wiens betoog ik niets toe te voegen heb, al is zijne lezing van die aanteekening t. a. p. p. 44 niet geheel nauwkeurig, maar naar

Digitized by Google

hetgeen hij zelf in eene noot aan den voet der bladzijde opmerkt te verbeteren, wat evenwel verder niet ter zake doet.

Omtrent den ouderdom der gevonden fragmenten heerscht tamelijk groote eenstemmigheid: men acht ze van Oostersche afkomst en minstens in de 12de of 11de eeuw geschreven, zoo niet vroeger; aan een literarisch bedrog door een modernen falsaris is niet te denken. Meer bijzonderheden vindt men in de boven aangehaalde uitgaven, die ook facsimilé's van enkele bladen bevatten; voor ons doel kunnen wij ze thans laten rusten. Uit het bovenstaande blijkt voldoende, dat wij in geen geval in hs. B het brouillon van een oververtaler vóór ons hebben, zooals Margoliouth beweerde, maar een afschrift van een onbekende, gecollationneerd naar een tweeden onvolledigen Codex. Schijnbaar hebben wij dus een buitengewoon zorgvuldig bewerkt handschrift vóór ons, maar helaas! dit is slechts schijn, zooals men aanstonds bemerken zal, wanneer men het hs. gaat lezen. Ik heb hierbij niet in de eerste plaats de omstandigheid op het oog, dat sommige bladen beschadigd en daardoor gedeeltelijk onleesbaar geworden zijn, maar veeleer dit, dat de afschrijver blijkbaar hier en daar zijnen tekst niet kon lezen en er zoo goed en zoo kwaad als het ging iets van maakte. Een sprekend voorbeeld daarvan, één uit vele, vindt men in 31, 10 b, c, d, e en f, waarin de schrijver telkens hetzelfde afschreef met eenige variatiën. Elders zijn die variatiën zóó belangrijk, dat zij niet uit onzekere lezing kunnen voortvloeien, maar reeds in den tekst, die de afschrijver vóór zich had, aanwezig geweest moeten zijn, hetzij dat zij daarin op den kant waren aangeteekend en door den afschrijver zijn ingevoegd, — niet altijd op de rechte plaats! — hetzij dat zij ook in het origineel een bestanddeel van den tekst uitmaakten. Men vindt namelijk, hier meer dáár minder, vele doubletten of dubbele lezingen van één en hetzelfde vers. En wat merkwaardig is: die dubbele lezingen blijken dikwijls reeds zeer oud te zijn, daar het geval zich niet zelden voordoet, dat de eene lezing overeenstemt met de Grieksche vertaling, de andere met de Syrische, dikwijls echter wijkt zij van beide af. Wij zullen dit door een paar voorbeelden in het licht stellen en kortheidshalve den Hebreeuwschen tekst H, den Griekschen G en den Syrischen S. noemen. H heeft in 30, 17:

Digitized by Google

טוב למות מחית שוא ונוחת עולם מכאב נאמן
טוב למות מחיים רעים ולירד שאול מכאב עומד

Beter te sterven dan een ijdel leven en eeuwige rust, dan voortdurende pijn. Beter te sterven, dan een slecht leven en af te dalen in den Sheool, dan eeuwige pijn. Ieder bespeurt dadelijk, dat wij hier met een doublet te doen hebben en dit wordt door G en S bevestigd, die beide maar één vers hebben. De lezing van S stemt letterlijk met H 2 overeen, terwijl H 1 meer op G gelijkt, hoewel zij elkaar niet volkomen dekken.

Een ander voorbeeld in hetzelfde hoofdstuk: vs. 11^2 en 12^1:

11 כפתן על דיי תפנע רצוץ מתניו שעודנו נער
12 ביף ראשו בנעורותו ובקע מתניו כשהוא קטן

Taylor vertaalt met eenige afwijking van de lezing, die bedorven is (hoewel ik zijne verbeteringen niet als gelukkig beschouw): Beath his shoulder while it is yet tender (?); bruise his loins while he is yet a youth. Bow down his head in his youth and smite through his loins when he is a little one. Ieder ziet weer aanstonds dat wij hier een doublet hebben en wederom hebben S en G maar één vers en wederom stemt de lezing van 12^1 met S overeen.

Een derde voorbeeld, nogmaals uit hetzelfde hoofdstuk vs. 20:

כאשר סרים[1]) יחבק נערה ומתאנח כן עושה בגזל משפט
כן נאמן לן עם בתולה ויהיד מבקש מידו

Bij dit laatste voorbeeld komt het op de beide eerste vershelften aan, die ik, evenals Dyserinck, om het kuischheidsgevoel van den lezer niet te ergeren, maar onvertaald zal laten. Hier stemt 20^2 weer met S, zelfs in de keuze van het van elders onbekende woord נאמן in den zin van *eunuch*, terwijl 20^1 met G overeenkomt. De tweede vershelften zijn ten onrechte aangevuld met woorden, die oogenschijnlijk samen één vers vormen nl.:

כן עושה בגזל משפט ויהוה מבקש מידו

Merkwaardiger wijze is echter ook in den tekst van G (H

1) Zoo moet ongetwijfeld gelezen worden voor het bedorvene סיוים.

Digitized by Google

ontbreekt hier) en S in 20, 4 dezelfde vereeniging van niet bijeen behoorende vershelften te vinden.

Deze voorbeelden mogen volstaan om het bedoelde verschijnsel in het licht te stellen, doch hoe hebben wij het ons te verklaren? De eenvoudigste oplossing, maar zeker ook de meest ongerijmde, is wel die van König, die in zijn hierboven aangehaald geschrift, p. 27 vvg. tracht te betoogen, dat in al deze drie gevallen de dubbele lezing van H oorspronkelijk is en dat uit slordigheid G en S het voldoende achtten telkens maar één van beide verzen te vertalen. Even verwerpelijk is de meening van Lévi en anderen, dat de oververtaler eerst den tekst van G en daarna dien van S trachtte weer te geven, wat hem met S veel beter gelukte dan met G, omdat het gemakkelijker is uit het Syrisch, dan uit het Grieksch in het Hebreeuwsch te vertalen. Immers de onderstelde vertalingen naar G wijken van dien tekst zoozeer af, dat eene dergelijke onderstelling zich zelve oordeelt. Beter zoude het zich laten hooren, dat de tweede lezing naar S gemaakt is, want hier is de overeenkomst soms treffend. Intusschen is dit op zich zelf niets bewijzend, want er bestaat nauwe verwantschap tusschen het Hebreeuwsch van Jezus Sirach en het Syrische dialekt; Lévi c. s. moeten dus aantoonen, dat in H bepaalde syrische uitdrukkingen voorkomen, die in het Hebreeuwsch niet bestaan hebben. Nu moet ik inderdaad bekennen, niettegenstaande de tegenspraak van Smend, dat een woord סריס = eunuch in het Hebreeuwsch mij zeer bedenkelijk voorkomt, maar toch volstrekt bewijzend voor de onderstelling, dat wij eene oververtaling uit S vóór ons hebben is dit ééne feit niet en allerminst volgt daaruit, dat de geheele tekst naar S, en zelfs naar G, gemaakt is. Dat is eene gevolgtrekking, die voorzoover ik zie, met alle logische regelen in strijd is. Hoogstens zal men uit dergelijke geïsoleerde verschijnselen mogen besluiten, dat in het origineel van den afschrijver hier en daar kantteekeningen voorkwamen, waarin een vroeger lezer de afwijkende lezing van S in het Hebreeuwsch terugvertaald had opgeteekend, welke kantteekeningen vervolgens door den afschrijver in zijnen tekst werden ingelascht. Daardoor zoude het zich verklaren, dat dergelijke doubletten niet overal gevonden worden, maar betrekkelijk zeldzaam zijn. Maar ook deze conclusie verwerpen wij.

Digitized by Google

Inderdaad, de voorstanders eener oververtaling maken zich het bewijs voor de juistheid hunner op zich zelf zeer onwaarschijnlijke hypothese wat heel licht. Immers zij merken hier en daar in den tekst Syriasmen op, die veelal zeer problematisch zijn, want wat weten wij van de taal af, die door ben Sirach geschreven werd, en besluiten dan aanstonds, dat wij eene oververtaling vóór ons hebben. Zoo leggen zij bijzonderen nadruk op de treffende overeenkomst tusschen den tekst van H en dien van S in hoofdstuk 51, 13—30.

In 1882 maakte namelijk Bickell de scherpzinnige ontdekking op grond van S, dat wij in deze verzen een alphabetisch akrostichon vóór ons hebben, evenals ook aan het slot van het kanonieke Spreukenboek voorkomt. Bickell zelf trachtte het Hebreeuwsche origineel met behulp van G te reconstrueeren [1]), men vindt deze reconstructie o. a. afgedrukt in de uitgave van Schechter-Taylor p. LXXVI. Of hij juist gezien had moest, nu H gevonden is, blijken en inderdaad, hij heeft juist gezien; want er zijn in H onmiskenbare sporen van alphabetische akrosticha. Maar de afschrijver zelf heeft daarvan zelfs niet gedroomd, zoodat in den tekst van H sommige versregels ontbreken, andere door verkeerde afdeeling, door voorvoeging van ו enz. onkenbaar zijn geworden, althans bij den eersten oogopslag. Nu komen in S nagenoeg dezelfde gebreken voor, zoodat ongetwijfeld de tekst van H en die, welken S vóór zich had, nagenoeg identiek waren, maar daarin is op zich zelf niets vreemds. Maar aanstonds ontdekt Bickell in den tekst van H dat eene Syrische uitdrukking kwalijk is begrepen, hetgeen aan schrijver dezes zeer problematisch voorkomt [2]), en besluit daaruit, dat H eene oververtaling is. Dit nu is eene ongewettigde conclusie; het eenige dat onwederlegbaar uit den tegenwoordigen toestand van H in dit gedeelte blijkt, is dat de tekst reeds in overouden tijd jammerlijk geleden heeft.

Ik noemde de hypothese eener oververtaling op zich zelve zeer onwaarschijnlijk en meen daarbij te mogen rekenen op de

---

1) Eene nieuwe proeve met behulp van H gaf Schögl onlangs in deel LIII van de *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Ges.* p. 669 vvg.

2) Als Bickell zijne denkbeelden uitvoeriger zal toegelicht hebben, zal er misschien reden zijn om hierop terug te komen.

Digitized by Google

toestemming mijner lezers. Hoe, een Jood uit de 10de of 11de eeuw zoude het zich tot taak gesteld hebben den Griekschen Jezus Sirach te vertalen en den Syrischen tekst naast zich gelegen hebben om dien nauwkeurig te vergelijken en, waar het hem dienstig voorkwam, daaruit stukken in zijne vertaling in te lasschen! Waarlijk geen alledaagsch verschijnsel in dien tijd! Kende die onderstelde oververtaler zóó goed Grieksch, dat hij iets dergelijks durfde te ondernemen, of gebruikte hij eene vertaling, bijvoorbeeld de Syrisch-hexaplarische? Onmogelijk, want deze vertaling had, waarop König de aandacht vestigt (t. a. p. p. 89 vvg.), na 30, 25 dezelfde onjuiste volgorde, die nu nog in bijna alle Grieksche Codices gevolgd wordt, en H heeft de goede, die in enkele Codices, in de oude Latijnsche en Syrische vertaling bewaard is. Neen, beweerde Margoliouth, hij liet zich door een Christen de Grieksche vertaling in het Perzisch verklaren, doch deze zonderlinge inval is, gelijk ik reeds opmerkte, afdoende door Bacher weerlegd, en na hem door König t. a. p. p. 74 vvg. Men voelt dus dat er krachtige bewijsgronden moeten worden bijgebracht om eene oogenschijnlijk zóó weinig rationeele hypothese aannemelijk te maken en deze bewijsgronden ontbreken.

Of is de ontdekking van den Hebreeuwschen tekst, dien men eeuwen lang verloren waande, een zóó verdacht feit, dat men reeds daarom de nieuwe vondsten moet wantrouwen? Margoliouth schijnt het te meenen en heeft in verschillende artikels in de *Expository Times* trachten te bewijzen, dat volgens uitwendige getuigenissen die tekst reeds voor goed verloren geacht moet worden, nog vóór den tijd van Saadja (10de eeuw n. C.). Nu is het bekend dat juist bij Saadja verscheidene spreuken van ben Sira geciteerd worden (afgedrukt in de uitgave van Cowley-Neubauer), waarvan meer dan een thans in den teruggevonden tekst zoo goed als woordelijk terugkeert. Volgens Margoliouth had echter Saadja zelf geen Hebreeuwschen tekst van ben Sira meer vóór zich, maar aangenomen voor een oogenblik dat dit juist is — wij kunnen deze twistvraag niet zonder veel omhaal hier bespreken en verwijzen daarvoor kortheidshalve naar König t. a. p. *Nachträge* p. 102 vvg. — wat bewijst het? Terecht voert König hem tegemoet: Al hebben Saadja en vier Mohammedaansche schrijvers, die

Digitized by Google

Margoliouth optelt, niets van het bestaan van een exemplaar van het Hebreeuwsche Sirachboek geweten, zoo bewijst dit niets tegen het bestaan ervan. Klemens Alexandrinus, Eusebius, Athanasius e. a. hebben de διδαχὴ τῶν ἀποστόλων gekend, maar daarna werd zij door vele christelijke geleerden uit het oog verloren en vele eeuwen lang wisten de geleerdste Kerk-historici niet, dat er nog een exemplaar van dit geschrift voorhanden was, totdat Bryennios het te Jeruzalem terugvond en in 1883 uitgaf. Dergelijke gevallen zijn er meer, zoodat er niets vreemds in is, dat de Hebreeuwsche Sirachtekst eveneens eeuwen lang voor verloren gegolden heeft en nu toch blijkt althans gedeeltelijk nog te bestaan.

Daarentegen leveren juist de talmudische citaten en ook die bij Saadja een niet te versmaden bewijs voor de echtheid van den thans gevonden tekst op. Men vergelijke wat daarover in het midden is gebracht door Bacher in de *Jew. Quart. Revieuw* 12, p. 284—290. Hoewel, zooals te verwachten was, niet geheel woordelijk, en, waar zij meer dan eens geciteerd worden, ook op deze verschillende plaatsen dikwijls verschillend overgeleverd, vertoonen zij toch in taal en stijl geheel hetzelfde beeld, dat de nu gevonden fragmenten ons doen kennen. Te willen beweren dat de oververtaler al deze citaten uit zijn hoofd kende en zorgvuldig ten behoeve zijner vertaling te pas bracht is toch wat al te mal en wordt nog bovendien weersproken door de omstandigheid, dat de citaten wel nagenoeg, maar toch niet geheel woordelijk in den tekst voorkomen.

Met het hier gezegde is, meen ik, de stand der kwestie voldoende toegelicht en kunnen wij terugkeeren tot de beantwoording der bovengestelde vraag, of König nu de echtheid der fragmenten onwederlegbaar bewezen heeft. Wij zullen dus de voornaamste bewijsgronden door hem bijgebracht nagaan en beoordeelen, of de door hem in het licht gestelde feiten juist zijn weergegeven en de daaruit door hem afgeleide conclusiën rechtvaardigen. Gelijk men verwachten zal moet hierbij het grootste gewicht worden toegekend aan zoogenaamde inwendige gronden, vastgesteld na vergelijking van den tekst, die aan G en S ten grondslag ligt, met dien der Hebreeuwsche fragmenten. Dat die vergelijking niet altijd even gemakkelijk is zal na hetgeen wij over den toestand van H hebben opgemerkt ter

Digitized by Google

nauwernood meer behoeven herinnerd te worden. Wanneer men slechts in aanmerking neemt, dat de tekst der gevonden fragmenten uitermate slecht is overgeleverd, dat wil zeggen, wemelt van schrijffouten, herhalingen, weglatingen, dan beseft men eerst recht, hoe moeilijk het is in dezen tot een beslist antwoord te komen.

Dit laatste is niet altijd door König in het oog gehouden, waar hij zijn onderzoek aanvangt met de quantitatieve verhouding tusschen H, G en S te bepalen (t. a. p. p. 16 vvg.). Natuurlijk is het niet moeilijk vast te stellen wat de tekst der fragmenten meer heeft tegenover G en S, of omgekeerd wat daarin ontbreekt en in G en S gevonden wordt; maar in beide gevallen moet nog worden nagegaan of dit *plus* en *minus* ook uit tekstbederf in H te verklaren is, voordat er verder eenige conclusie uit getrokken kan worden. Wij zullen dit duidelijk maken door het eerste voorbeeld door König bijgebracht (p. 19 vvg). te bespreken. 4, 27 luidt in de vertaling van Dyserinck, die ik hier gemakshalve in plaats van het oorspronkelijke Grieksch, citeer: *Wees geenen dwaas ter wille, en ontzie het aangezicht des machtigen niet.* Daarmede stemt wezenlijk niet alleen S, maar ook H overeen, doch H heeft buitendien nog: Zit niet samen met een onrechtvaardig rechter, want naar zijn wil zult gij met hem rechten. König tracht dan te bewijzen, dat het verband met het volgende vers het inderdaad waarschijnlijk maakt, dat dit vers in het oorspronkelijke gestaan heeft en door G en S is weggelaten. Doch die moeite had hij zich kunnen sparen, als hij beter in Sirach belezen geweest ware, dan hij blijkbaar is. Dan toch zoude hij gevonden hebben, dat dit toegevoegde vers feitelijk uit 8, 14 ontleend is en op de een of andere wijze hier in den tekst gedrongen is, een geval dat zich niet alleen in G op verschillende plaatsen, maar ook in H elders voordoet, gelijk König zeer wel weet, want kort daarop geeft hij zelf een voorbeeld, ontleend aan 6, 22, waar H de vss. 27, 5 en 6 invoegt. Evenzoo is het met König's tweede voorbeeld in 4, 28, waar H na de woorden: *Kamp voor de waarheid tot den dood en God de Heer zal voor u strijden* nog leest[1]): Word geen dubbeltongige genoemd en laster

1) Ik volg de vertaling van Taylor, maar de tekst is hier bedorven.

Digitized by Google

niet met uw tong, welke woorden 5, 14 terugkeeren en dáár ook in G en S staan. Met de overige voorbeelden van König moge het nu eenigszins anders staan, bewijzend voor de oorspronkelijkheid van H is, voorzoover ik zie, geen een. Als dus König op p. 22 en vvg. als volgt redeneert: deze toevoegselen in H kunnen niet het werk van een „Rückübersetzer" zijn, vooreerst omdat deze onderstelde persoon dan feitelijk geen oververtaler meer kan genoemd worden, ten tweede omdat niet blijkt, vanwaar hij ze gehaald kan hebben — wij hebben gezien dat dit in een paar gevallen nog al voor de hand ligt — en dan concludeert: ergo zijn zij „so weit sie in ihrem Kontext sich als wahrscheinlich authentisch beglaubigen" oorspronkelijk, dan maakt hij zich de zaak wat al te gemakkelijk.

Wat nu de verzen betreft, die in G en S gevonden worden, maar in H ontbreken, ook daaruit is in den regel niets met zekerheid op te maken bij den toestand van H. Wanneer bijv. in H 6, 17 ontbreekt, dan is dit blijkbaar eene slordigheid van den afschrijver, gelijk aanstonds uit de vrouwelijke suffixen in het volgende vers blijkt, daar het in dat vers genoemde grammatikale antecedens thans ontbreekt. Op andere plaatsen bijv. 39, 17 moge dit nu minder zeker zijn; men kan het zelfs met König waarschijnlijk vinden, dat de in H ontbrekende en alleen in S voorkomende woorden: „Door Zijn woord doet hij de zon opgaan en door zijn woord doet hij haar ondergaan" een later toevoegsel zijn [1]), maar als König daarop beweert dat de hoofdvraag deze is: Waarom zoude de „Rückübersetzer" deze bestanddeelen van zijn beweerd origineel hebben weggelaten en meent dat het moeilijk zoude zijn daarop een antwoord te geven, dan geeft hij zich aan eene illusie over. Immers dezelfde reden, die König beweegt om dit Plus in zekere gevallen voor een later toevoegsel te houden, kan ook bij dien oververtaler gegolden hebben. Het ware ook mogelijk, dat het in de door dezen gebruikte Syrische handschriften, die niet noodzakelijk geheel denzelfden tekst behoeven bevat te hebben, als die, welke wij kennen, feitelijk niet voorkwam. En zoo men deze mogelijkheden niet wil laten gelden, dan kan men immers

1) König maakt geen melding van de scherpzinnige verklaring van deze lezing door Taylor in *Jew. Quart. Rev.* X, 478, die mij in hoofdzaak waarschijnlijk voorkomt.

Digitized by Google

nog tegenwerpen, dat ook de oververtaler wel eens slordig geweest kan zijn en iets kan hebben weggelaten. Wij hebben immers volgens de onderstelling van Margoliouth slechts het brouillon van den Retranslator vóór ons. Kortom uit het *Minus* van H valt evenmin iets op te maken als uit het *Plus* en de daarop door K. gebaseerde bewijsvoering mist alle overtuigende kracht, omdat het een zoowel als het ander een gevolg kan zijn van andere oorzaken, dan K. wil laten gelden. Daarentegen zal ik beneden een voorbeeld bijbrengen, dat door König verworpen wordt, van een Plus in H boven G en S, dat mij voorkomt oorspronkelijk te zijn.

Veel meer belooft echter de vergelijking in qualitatief opzicht, die K. daarna instelt tusschen H, G en S voor de beoordeeling der prioriteitsvraag. Maar bij de drie eerste voorbeelden, die hij bijbrengt, is hij al weder niet gelukkig, want dat zijn juist de doubletten in c. 30, die ik boven in tekst en vertaling heb medegedeeld en die, naar ik meen, niets voor de oorspronkelijkheid van H bewijzen, gelijk zij dan ook feitelijk juist door Lévi e. a. geciteerd worden om het tegendeel aannemelijk te maken. Eerst het vierde voorbeeld ontleend aan 30, 21*a* is ter zake dienende. Wij zullen daarbij een oogenblik stilstaan, omdat het eene belangrijke lexicographische kwestie betreft. H luidt: אל תתן לדין נפשך, terwijl S en G vertalen: „Geef uwe ziel (u zelf) niet aan droefheid over", zoodat het woord דין beantwoordt aan het Grieksche λύπη en het Syrische *duwana*. Evenwel uit het O. T. is het woord דין in dien zin niet bekend, noch ook van elders en daarom beweerde Margoliouth: hier hebben wij een Syriasme en dus een bewijs dat H uit S vertaald is; de retranslator verstond echter *duwana* niet en zette daarvoor in het Hebreeuwsch דין, dat geheel iets anders beteekent. Intusschen niet alleen hier, maar ook in vs. 23, in 14, 1; 37, 2; 38, 18 en misschien nog elders keert ditzelfde woord דין terug en wordt even onveranderlijk in G met λύπη weergegeven. Nu komt in de *targumim* meer dan eens het woord דָּוֹן voor als vertaling van Hebr. יגון = kommer en het is niet onmogelijk, dat ditzelfde woord ook in het Hebreeuwsch bestaan heeft, daar de wortel דוי in het Hebr. zeer goed bekend is en in afleidingen van geestelijke ziekte, dus van kommer

Digitized by Google

gebezigd wordt, bijv. op de bekende plaats Jes. 1, 5. Men zal dus niet *dīn* maar *dawōn* moeten lezen met ן voor ו, meent König[1]), want zóó staat volgens hem bij G. Margoliouth in 31, 21. Deze aanteekening versta ik niet, want in 31, 21 komt niets van dien aard voor, en op de plaats, waar het voorkomt (37, 2), heeft Margoliouth, zoowel in den tekst, als in de kantteekening דין laten afdrukken. Of dus *dawōn* het Hebr. aequivalent is blijve voorshands onbeslist, maar dat een dergelijk woord in het Hebr. bestaan heeft laat zich niet betwijfelen. Daarmede is dus Margoliouth's bewijs voor de prioriteit van S vervallen, maar omgekeerd bewijst dit vers ook die van H niet.

Vijfde voorbeeld, ontleend aan 40, 16. H heeft hier:

בקרדמות על גפת נחל מפני כל מטר נדעכו

Hier is het eerste woord bedorven, vermoedelijk uit קרומיות = rietstengels (voor andere verklaringen zie men Rijssel op deze plaats) niet papavers, zooals König meent, die eene fonkelnieuwe verklaring van het vers geeft, welke wij het best doen niet geschreven te achten (t. a. p. p. 31). Nu is het inderdaad duidelijk, dat dit vers niet uit G vertaald kan zijn, want hier staat: *ἄχει ἐπὶ παντὸς ὕδατος καὶ χείλους ποταμοῦ πρὸ παντὸς χόρτου ἐκτιλήσεται*, want al was de oververtaler nog zoo'n stumper in het Hebreeuwsch, als Margoliouth ons tracht diets te maken, hij zoude met het oog op Job 8, 11*b* zeker geschreven hebben: אחו על כל מים (de rest van het vers doet niet ter zake). Maar evenmin kan S hier vertaald zijn, want deze heeft in de tweede vershelft: דקדם כל יורק הו יבשא en er is geen reden te bedenken, waarom een oververtaler de ook in het Hebreeuwsch zóó wel bekende woorden יֶרֶק en יבש vervangen zoude hebben door het duistere woord מטר (waarvoor Rijssel רטב leest) en het vrij zeldzame נדעכו. Deze eenvoudige uiteenzetting, die afdoende bewijst dat H geen oververtaling is, had König moeten geven, maar hier zoowel als elders geeft hij veel wat niet ter zake dient en laat weg wat voor zijn doel de hoofdzaak is.

---

1) König meent dat men ook mag vertalen: Gieb nicht deine Seele dem Streit hin! doch דין beteekent nimmer strijd.

Digitized by Google

Men zal het mij dus ten goede houden, dat ik de tallooze plaatsen, verder nog door hem besproken, hier met stilzwijgen voorbij ga. Wel vindt men daarin hier en daar eene goede exegetische opmerking, maar fouten en slordigheden, waarop reeds elders gewezen werd [1]), ontbreken niet en juist enkele treffende voorbeelden voor de oorspronkelijkheid van H worden niet in het licht gesteld. Ziet hier eenige voorbeelden: 4, 25 luidt in H:

אל תסרב עם האל ואל אלחים תיכנע.

Weerstreef God niet maar buig u voor de Godheid, terwijl G heeft: „Weerspreek de waarheid niet en schaam u over uwe onkunde" en S „weerstreef de waarheid niet en houdt u terug van uwe dwaasheid". Het is duidelijk dat H niet naar G of S vertaald is, al moge men overigens de lezing van G of S voor oorspronkelijk houden. 6, 30 H:

עדי [2]) זהב עולה ומוסרתיה פתיל תכלת.

Haar juk (dat der wijsheid) is een gouden sieraad en hare banden zijn purperen draden. G. leest: Want een gouden kleinood is op haar en hare banden enz.; S laat het vers weg. Ieder ziet dat G in plaats van עולה las עליה = op haar en ieder ziet eveneens, dat de lezing van H de ware is, gelijk zij dan ook feitelijk reeds vroeger door sommige geleerden door conjectuur gevonden was. Hier is H niet alleen niet naar G of S vertaald, maar het is zelfs duidelijk, dat de foutieve lezing van G zich uit H verklaart.

36, 26*a*. Hier leest G: Want wie vertrouwt een licht omgorden roover enz., of gelijk Rijssel wil: Denn wer traut wohl einem wohlbewaffneten Räuber, waarbij in de noot wordt aangeteekend, dat in het oorspronkelijke waarschijnlijk stond: [כי חמוש] מי יאמין בנגב, omdat S hier heeft: want wie gelooft aan een jongeling, die op een gazel gelijkt enz. en, volgens R., hier vóór חמוש gelezen is יחמור. En wat heeft nu H werkelijk? מי יאמין בגדוד צבא d. i. wie gelooft, of beter: wie vertrouwt een rooverbende, wat ongetwijfeld de juiste lezing is,

1) Vg. *Theol. Litteraturzeit.* 1900. Nr. 5.

2) Het hs. heeft עלי maar dat is stellig een schrijffout.

Digitized by Google

die bovendien de dwaling van S en G beide verklaart. G namelijk las in plaats van צבא het woord צבי, dat hij met εὐζώνῳ vertaalde en S las eveneens צבי, maar vertaalde *hinde*, want צבי beteekent inderdaad zoowel hinde als sieraad. Sterker nog: S verstond het Hebr. נדוך (rooverbende) niet en zette daarvoor hetzelfde woord in het Syrisch, dat echter in deze taal *jongeling* beteekent. Deze eene plaats maakt m. i. alle verdere voorbeelden overbodig.

Evenwel niet alleen de onderlinge vergelijking van H, G en S is voor de beoordeeling van de oorspronkelijkheid van H van gewicht. Niet minder belangrijk is de vraag naar taal en stijl en König behandelt dan ook dit punt t. a. p. p. 50 vvg. Het valt nu aanstonds op dat beide veel eigenaardigheden vertoonen. De taal bevat tal van Arameïsmen en Neologismen, waaromtrent men de woordenlijsten van Driver (in de uitgave van Cowley-Neubauer) en Margoliouth (*Jew. Quart. Rev.* XII p. 28 vvg.) en de belangrijke opmerkingen van Fränkel (*Monats. für Geschichte und Wiss. des Judenth.* 1899 p. 481 vvg.) vergelijke [1]). De eigenaardigheden van den stijl werden treffend in het licht gesteld door Schechter in de *Inleiding* bij diens uitgave, waarbij men de opmerkingen van denzelfde in *Jew. Quart. Rev.* XII p. 266 vgg. naleze. König behandelt dit onderwerp oppervlakkig: de Arameïsmen worden in ééne bladz. afgehandeld, de Neologismen zelfs geen bespreking waardig gekeurd! alleen de orthographische en grammatische eigenaardigheden worden met de hem eigene uitvoerigheid behoorlijk in het licht gesteld. Het is hier de plaats niet dit onderwerp breedvoerig te behandelen, hoewel eene bewerking van het linguistische materiaal van bevoegde hand tot nog toe ontbreekt, maar zooveel staat tot dusver vast, dat de taalkundige eigenaardigheden niet verbieden om den tekst van H in denzelfden tijd te plaatsen als het boek de Prediker, mits men wel in het oog houde, dat H een bedorven hs. is en vele valsche lezingen bevat. Ook moeten glossen uit lateren tijd deugdelijk van den tekst worden onderscheiden. Slechts één punt willen wij hier ter sprake brengen, omdat daaraan door

1) Hierover en over andere met het boek van Sirach samenhangende vragen is bovenal Nöldeke te hooren. Vg. Z. A. T. W. 20, p. 81—94.

Digitized by Google

de bestrijders der oorspronkelijkheid zeer groot gewicht wordt gehecht. Ik bedoel de vermeende Arabismen van H.

Alvorens op enkele bijzonderheden de aandacht te vestigen moeten wij echter eerst vragen: wat verstaat men onder dien term! Het Arabisch is als litterarische taal eerst bekend sedert den tijd van Mohammed, maar op zichzelf is het overoud en heeft het, zooals ieder weet, tal van oude woorden en woordvormen bewaard, die wel in andere Semietische dialekten verloren zijn geraakt, maar desniettemin tot den oudsten taalschat der Semieten behooren. Bedoelt men nu met Arabismen woorden of vormen van de laatste kategorie, dan is uit het voorkomen daarvan in andere dialekten hoegenaamd niets voor den jongen oorsprong van zeker geschrift af te leiden en deed men beter niet van Arabismen, maar van Semitismen te spreken. Eerst als het een woord of woordvorm betreft, die zich in de litteraire taal der Arabieren ontwikkeld heeft, kan het voorkomen daarvan in eenig geschrift bewijzen, dat dit geschrift jonger is dan de 7de eeuw na Ch. Dit vergeten Margoliouth c. s., zoodat zij bij het vinden van een woord, dat wij tot heden slechts uit het Arabische lexicon kennen, aanstonds besluiten, dat het jonger is dan de Koran, terwijl men veeleer behoort te concludeeren, dat het bedoelde woord reeds lang vóór den Koran in het Arabische spraakgebruik was opgenomen. Zoo komen, om slechts een paar voorbeelden te noemen in Ps. 68, 17 en Richt. 20, 43 de verba רצד en הדריך voor, die men ook in H 14, 22 en 15, 1 en 7 terugvindt, in beteekenissen, die wij alleen uit het Arabische lexicon kennen, nl. רצד = رصد belagen en הדריך = ادرك inhalen, bereiken (LXX καταλαμβάνω). Zal men nu daarom Ps. 68 en Richt. 20 voor na-Koranisch verklaren? Niemand zal zóó onzinnig zijn. Maar dan is er ook geen reden om חלק in de beteekenis van scheppen (= ברא) of משריק en משרקת beschijnen, verlichten, die in H voorkomen voor na-Koranisch te houden. De begripsovergang van deelen, toebedeelen, de gewone beteekenis van חלק, tot scheppen is waarlijk gemakkelijk te verklaren en gelijk Bacher aanwees (*Jew. Quart. Rev.* XII, 107) vertaalde reeds Hieronymus Deut. 4, 9 (lees 4, 19!) חלק met *creavit*. Evenmin behoeft משריק aanstoot te geven, zoodat men niet eens noodig heeft

Digitized by Google

met Nöldeke daarvoor משריק te lezen. Kortom de vermeende Arabismen kan men gerust naar het gebied der menschelijke dwaling verwijzen.

König bespreekt in het derde deel van zijn geschrift nog verschillende punten van *schrift-* en *litterargeschichtlichen* aard, waarin hij meer dan één belangrijke opmerking maakt, maar ik acht het onnoodig hem op dit gebied verder te volgen. Veeleer wil ik hier eenige opmerkingen ter verbetering van tekst en verklaring van H invoegen. 3, 25*b*:

באין אישון יחסר אור ובאין דעת תחסר חכמה.

Zonder oogappel geen licht en zonder kennis geen wijsheid [1]). De zin is duidelijk, maar ik vrees niet te dwalen, wanneer ik het tweede verslid voor een stoplap houd, waarmede men den oorspronkelijken, door tekstbederf onkenbaar geworden zin heeft aangevuld. Er staat nl. in het Grieksch: *γνώσεως δὲ ἀμοιρῶν* (*ἄμοιρος ὤν*) *μὴ ἐπαγγέλλου* d. i.: als het u aan kennis ontbreekt, geef dan geen raad. Evenzoo heeft ook S, die er echter nog aan toevoegt: om te overtuigen. Vertalen wij het Grieksch in het Hebr. terug, dan krijgen wij: ובאין דעת אל תיעץ en dat dit de ware lezing is blijkt hieruit, dat de twee laatste woorden in het volgende vers ingedrongen zijn, waardoor dit veel te lang is geworden. Wij lezen daar: אל תרוץ לרפאות מכת לץ כי אין לה רפואה כי מנטע רע נטעו hetgeen Taylor vertaalt: *Haste not to heal the stroke of the scorner; for there is no healing it: for he is a plant of evil planting.* Schechter teekent daarbij aan: כי .... אל תרוץ לרפאות. These words are omitted both in the Gr. and the Syr. Ten onrechte! want אל תרוץ is = אל תיעץ in G en het volgende לרפאות wordt wel niet in G, maar toch in S gevonden, waar het Syr. woord *om te overtuigen* (dat hoogstwaarschijnlijk bedorven is) daarmede correspondeert. Wel echter ontbreekt, en terecht, in G en S het eerste כי, zoodat het oorspronkelijke vers 26 luidde:

מכת לץ אין לה רפואה כי מנטע רע נטעו.

4, 14. De tweede helft van dit vs. is in het hs. bedorven,

1) 't Vers ontbreekt in vele Grieksche hss. en is daarom in de vertaling van Dyserinck niet te vinden.

Digitized by Google

want de uitgevers lezen: ואלהו במא ויהא en stellen voor naar G te verbeteren: ואל אוהב מאהביה. Voortreffelijk! maar deze lezing is in de gelezen letters niet te herkennen. Veel beter is dit het geval met S, die leest: en zijn verblijf heeft God lief m. a. w.: hij las in plaats van מאהביה een woord, dat *zijn verblijf* beteekende. Bezien wij nu de Hebr. letters, dan hebben wij daarvoor מאויהא, waarin S een woord מאוהו [1]) (van אוה zie Lex.) = נוהו Ex. 15, 13 meende te vinden. Men begrijpt dat ik niet wil beweren, dat deze lezing beter is, dan die van G; mijn betoog heeft alleen ten doel aan te wijzen, dat H hier naar S en niet naar G moet verklaard worden. 13, 12:

אכזרי יתן מושל ולא יחמל על נפש רבים קושר קשר.

Taylor: *He that is cruel will speak peace (?) and spare not; while he plotteth a plot against the life of many.* Het vraagteeken bij *peace* heeft zijn grond in de meening van T, dat מושל een anagram van שלום is. Schechter is het blijkens zijne aanteekening op deze plaats met deze verbetering niet eens en toont eenige geneigdheid om in plaats van מושל te lezen משל en vindt hier dan ongeveer denzelfden zin als in Ps. 44, 15. Hij meent dat G deze lezing begunstigt. Laat ons dus zien wat er in G staat: *ἀνελεήμων ὁ μὴ συντηρῶν λόγους καὶ οὐ μὴ φείσηται περὶ κακώσεως καὶ δεσμῶν. Onbarmhartig breekt hij zijn woord, en spaart hij u pijn noch banden* (Dyserinck). Evenwel, wat Dyserinck en ook Rijssel vergaten, de ware lezing van G, zooals uit de oude latijnsche vertaling blijkt, eischt dat men de woordjes *ὁ μὴ* weglaat en dus vertaalt: onbarmhartig bewaart (onthoudt) hij (uw) woord en spaart enz. Het verband met het voorafgaande bewijst dit, want hier stond: *want door veel spreken brengt hij u in verzoeking en onder den schijn van u toe te lachen vraagt hij u uit* (D). Intusschen, wil ben Sirach zeggen, onthoudt de onbarmhartige uwe woorden om er ter zijner tijd tot zijn voordeel gebruik van te maken. Derhalve las G: (?) אכזרי ישמר דבר ולא יחמל על רע וקשר. Daarentegen heeft S gelezen: אכזרי ישלם (?) שלום ולא יחמל

1) Een variant voor dit woord is het aan het slot van vs. 15 ten onrechte in den tekst gedrongene מביה.

Digitized by Google

על נפש רבים. Wij zien hieruit, en dit is één voorbeeld uit vele, dat de lezing van H ontstaan is uit eene contaminatie van G en S (origineel). In hoofdzaak las H = S (want מושל is = שלום en יתן kan ook S gelezen hebben), maar uit een ander hs. (= G?) drongen de woorden קושר קשר in. Wat ben Sirach feitelijk schreef is ook nu nog na het vinden van H onzeker. 14, 1:

אשרי אנוש לא עצבו פיהו ולא אבה עליו דין לבו

Taylor: *Happy is the man whom his own mouth has not troubled and whose heart has not condemned him* (?). Het vraagteeken duidt wederom aan, dat vertaald is alsof er בא stond voor אבה. Schechter wil echter אבל of אנה lezen met vergelijking van Job 14, 22. G heeft in het tweede verslid: *καὶ οὐ κατενύγη ἐν λύπῃ ἁμαρτιῶν = en door geen droefheid over de zonden wordt gekweld* (D). S vertaalt „en voor wiens oogen het oordeel niet verborgen is", heeft echter niet אבד (Taylor) voor אבה gelezen, maar נחבא (of in het geheele verslid ולא נחבא דין מעיניו). Geen van beide las dus het woord לבו, terwijl het woord עליו door S [מ]עיניו door G עוֹנָיו (*ἁμαρτιῶν*) gelezen werd. Het woord דין = דִּן, een aanwinst voor het Hebreeuwsche woordenboek, in den zin van kommer hebben wij boven reeds leeren kennen. Eindelijk heeft G misschien voor אבה gelezen נאנח (zuchten), daar ook 47, 20 אנחה met *κατενύγην* vertaald wordt, zoodat de lezing van G is: ולא נאנח בדין עוניו. Als oorspronkelijke lezing van H, waaruit die van H, G en S bedorven is, sla ik voor: ולא דאבה עיניו מדין, vg. 4, 1 en Ps. 88, 10.

De vertaling van het geheele vers is: Gelukkig de man, wiens mond hem geen pijn doet en wiens oogen niet versmachten van kommer. 14, 10[1]):

עין רע עון תעיט על לחם ומהומה על שלחנו
עין טובה מרבה הלחם ומעין יבש יזל מים על השלחן

The eye of him that hath an evil eye (?) *is grudging* (G) *of*

1) In vs. 9 leze men כְּסִיל dwaas voor מושל.

Digitized by Google

bread; and there is famine at his table. An evil (S) *eye lavishing bread is as a fountain dried up that should well with water* (?). Hierbij is van den tekst 3 maal afgeweken: de lezing van G en S is gevolgd op twee plaatsen en de woorden על השלחן zijn onvertaald gelaten, zonder dat een bevredigende zin verkregen is. Laat ons wederom eerst de vertalingen vergelijken, die hier slechts één vers hebben in plaats van twee. G heeft: *ὀφθαλμὸς πονηρὸς φθονερὸς ἐπ' ἄρτῳ καὶ ἐλλιπὴς ἐπὶ τῆς τραπέζης αὐτοῦ* = *Een boos oog is wangunstig op spijze en laat haar op eigen disch ontbreken* (D.). S heeft: Een boos oog vermenigvuldigt de spijs en werpt het drooge over de tafel. Men ziet aanstonds, dat S de vertaling geeft van 10^2 en 10^1 weglaat, want oververtaald in het Hebreeuwsch krijgen wij als lezing van S:

עין רעה מרבה לחם ויבש יזל מן השלחן

Deze lezing is op één fout na juist: men herstelle uit H טובה voor רעה, zoodat de vertaling is: Een goed oog (d. i. de vrijgevige) vermenigvuldigt het brood en laat het drooge van de tafel vallen (יזל van זול vg. Lex.).

In H zijn op onverklaarbare wijze, zooals dikwijls, twee glossen van den kant in den tekst gedrongen nl. מעין en מים, die het vers buitendien te lang maken. Gelijk wij 10^2 uit S hersteld hebben, zal G ons gelegenheid geven 10^1 te verbeteren. Ook hier zijn kantteekeningen in den tekst geslopen, nl. עון en על, terwijl רע natuurlijk רעה moet zijn. Moeilijkheid geeft het woord תעיט, waarvoor G *φθονερὸς* heeft. Schechter verwijst naar 1 Sam. 14, 32, maar deze plaats helpt ons niet verder. Wanneer wij echter in 10^2 lezen dat een goed oog vermeerdert, dan verwachten wij dat een kwaad oog (een gierigaard) vermindert, waarop ook G wijst. Dus is תעיט bedorven uit תמעיט en de vertaling is: Een kwaad oog vermindert het brood en er is gebrek op zijn tafel. Het woord מהומה beteekent wel is waar gewoonlijk verwarring, maar in het tractaat *Abōt* 5, 8 is sprake van eene רעב של מהומה als een bijzonder erge soort van hongersnood. Beide verzen vormen dus eene fraaie tegenstelling en zijn m. i. oorspronkelijk, al hebben G en S beide slechts een er van bewaard.

Digitized by Google

Dit voorbeeld had König moeten bijbrengen, toen hij in het Plus van H een bewijs voor oorspronkelijkheid van diens tekst zocht [1]).

Het volgende vers (11) is wederom in H uit verschillende lezingen samengesteld, zooals reeds dadelijk de lengte aanwijst. Er staat:

בני אם יש לך שׂרת נפשׁך
ואם יש לך היטיב לך ולאל ידך הדשׁן

Hierin schuilt eerst de lezing van S:

בני אם יש לך שׂרת נפשׁך ואם יש לך היטיב לך

zonder de 3 laatste woorden. Vervolgens de lezing van G:

בני אם יש לך היטיב לך ולאל ידך הדשׁן

waarbij in het tweede lid eenigszins vrij vertaald is. Hier is het Plus van H uit eene kantteekening in den tekst gedrongen en de lezing van G als de meest oorspronkelijke te beschouwen. Vg. *Erubin* 54*a*.

14, 14 bestaat uit 3 versleden, waarvan 1 en 3 in S voorkomen, terwijl G 1 en 2 heeft. Het tweede verslid was echter in den tekst van G bedorven, gelijk thans uit H blijkt. G leest nl.: *en geen deel van een betamelijk genot moge u ontgaan* (D), waarbij het woord „deel" overtollig schijnt. H heeft: ובהלקח אח אל תעבר Waar G „betamelijk genot" gevonden heeft blijft dus raadselachtig, maar het is duidelijk dat hij חלק voor בהלקח gelezen heeft. Ten onrechte echter, want men moet lezen בחלקת en 14*b* verbinden met 14*c* als volgt: Loop niet over het veld van uw broeder, en begeer niet wat uw vriend (of naaste) graag heeft, een vers dat in S ontbreekt en in G slechts gedeeltelijk bewaard is. Al weer een bewijs voor de oorspronkelijkheid van H, gelijk vs. 26 een ander biedt, waar H zeer juist קנו *zijn nest* leest, terwijl S het minder passende ידין *zijne handen* en G het eveneens minder goede *zijne jongen* vond.

16, 1. H heeft: אל תתאוה תואר נערי שוא, waarin het woord תואר onverstaanbaar is. G en S hebben in plaats

1) Aanleiding tot het wegvallen van een van beide in G en S gaf het gelijkluidend slot.

Digitized by Google

daarvan een woord, dat *menigte* beteekende, gelezen. Waarschijnlijk had het oorspronkelijke יותר vg. Pred. 7, 16.

16, 3 bevat weder een doublet. Er staat:

כי לא תהיה להם אחרית טובה כי טוב אחד עושה רצון מאלף ומות ערירי ממי שהיו לו בנים רבים .... לה ומאחרית זרון

Men leze:

כי טוב אחד עושה רצון מאלף ומות ערירי מאחרית זרון

(= G), terwijl al het overige uit de kantteekening afkomstig is en gedeeltelijk aan de lezing van S beantwoordt.

16, 11. Voor וניה leze men וניר (van נגר), vg. G. *ἐκχέων*.

38, 25 מהעיר lees: הַמַּרְצֵעַ = ossenprikkel, een woord uit de talmudische literatuur bekend. Vg. Vogelstein, *Die Landwirtschaft in Palästina* p. 32.

Dat onze kennis van den Hebreeuwschen woordenschat door de nieuwe vondsten belangrijk vermeerderd wordt staat vast, maar men moet hier wederom zeer voorzichtig zijn en altijd overwegen of men ook met een schrijffout te doen heeft. Een interessant voorbeeld daarvan gaf Nöldeke naar aanleiding van het raadselachtige אח תלוי in 7, 18. Schechter gaf daarvan een geleerde verklaring, maar Nöldeke wees aan dat hier een schrijffout aanwezig was en dat men תלים voor תלוי moet lezen, want dit beteekent een vleeschelijke broeder, vg. G t. a. p. *ἀδελφὸν γνήσιον*.

Evenzoo betwijfel ik, of G. Margoliouth terecht een nieuw woord דָּר aangenomen heeft in den zin van *pugnans*, waarvoor hij zich op het Syrisch beroept. Immers het bedoelde woord komt voor in c. 37, 11, waar G heeft: (*μὴ βουλεύου*) *μετὰ δειλοῦ περὶ πολέμου*, hetgeen een uitstekenden zin oplevert, zoodat wij in het bedoelde Hebreeuwsche woord niet een soldaat, maar een lafaard te zoeken hebben. Nu staat er in het Hebreeuwsch niet דר, maar מדר en Margoliouth zoekt daarin zeker ten onrechte de praepositie מן, die hier in het geheel niet op hare plaats is [1]). Buitendien staat de lezing niet vast,

1) ממקנה in het volgende vers is een schrijffout, gelijk reeds de kantteekening aanwijst.

Digitized by Google

want de kantteekening heeft in plaats daarvan: מלוכד. Men kan dus vrij zeker aannemen, dat de lezing bedorven is, te meer, omdat S hier een woord vond, dat *hater*, *vijand* beteekende. Misschien dacht de laatste aan מרד. Maar de vertaling van G wijst op מרך, volgens de Lexicographen, een secundaire wortel afgeleid van רכך, dat zelf ook *verweekelijkt*, *laf hartig zijn* beteekent. (Vg. Deut. 20, 8; 2 Kron. 13, 7; Job 23, 16). De secundaire wortel מרך is niet alleen uit de taal der Mischna, maar ook uit Lev. 26, 36 bekend, waar מָרֵךְ (LXX δειλία) voorkomt. Wie echter dien secundairen wortel nog problematisch mocht achten leze: ועם רך על מלחמתו

Uit het bovenstaande moge blijken, dat er aan de verbetering van den Hebreeuwschen tekst nog heel wat te doen is, want wij hebben hier slechts enkele opmerkingen gemaakt uit vele en bijvoorbeeld de hfdst. 39—51 geheel onbesproken gelaten, ofschoon deze in vele opzichten tot de belangrijksten van het geheele geschrift behooren. Interessant zijn o. a. de thans voor het eerst bekend geworden toegevoegde verzen in 51, 12, die in alle vertalingen ontbreken en waarin nog van de zonen Zadoks als de uitverkoren priesters van Jahveh gesproken wordt.

Wij hebben dus alle reden om ons over de nieuwe vondsten te verblijden en behoeven ons voorloopig die vreugde nog niet te laten bederven door hetgeen Margoliouth, Lévi en Bickell daarover gezegd hebben. Laat ons veeleer de hoop uitspreken, dat nog eens de geheele Sirach-tekst worde teruggevonden. Dan eerst kan er gedacht worden aan eene kritische uitgave van den Hebreeuwschen tekst, zooveel mogelijk gezuiverd van doubletten, glossen en schrijffouten.

Maar om ten slotte nog even op het geschrift van König terug te komen, niettegenstaande daaraan leemten en gebreken kleven, zoo heeft hij desniettemin met het schrijven en uitgeven ervan een goed werk verricht. Velen waren door het zelfvertrouwen, waarmede van zekere zijde verkondigd werd, dat de gevonden fragmenten eene waardelooze oververtaling bevatten in hun geloof en vertrouwen geschokt. Aan de zoodanigen zij het geschrift van König ter lezing aanbevolen. Zij zullen daarin vele goede opmerkingen vinden en den indruk bekomen, dat

Digitized by Google

de zaak van de oorspronkelijkheid van H nog op verre na niet hopeloos staat. Wij voor ons maken ons althans niet te beangst voor hetgeen nog door de voorstanders eener oververtaling daartegen ingebracht zal worden en houden ons overtuigd, dat hunne kritiek slechts strekken zal om ons een juister inzicht te geven in den toestand, waarin de tekst in de nieuwe fragmenten is overgeleverd. Zij zal er op die wijze toe medewerken, dat wij dit nieuwe en belangrijke hulpmiddel, om tot de woorden van Jezus Sirach zelf te geraken, beter leeren gebruiken en naar waarde schatten.

NASCHRIFT.

Sedert het bovenstaande werd geschreven is de Sirach-literatuur al weder belangrijk uitgebreid en zijn o. a. de boven (p. 330) vermelde fragmenten Adler, behelzende den Hebreeuwschen tekst van c. 7, 29—12, 1 in *Jew. Quart. Rev.* XII, 466—480 uitgegeven en vertaald. Ditmaal gaat, wat zeer te waardeeren is, de uitgave gepaard met een voortreffelijk facsimilé van al de gevonden bladen, die blijken te behooren tot den boven (p. 332) genoemden Codex A. De tekst vertoont wederdom tal van afwijkingen, zoowel van G als van S en bevestigt ten volle de onhoudbaarheid der oververtaling-hypothese, die wij in het voorafgaande bestreden hebben. Het is onmogelijk dit in een kort naschrift door voorbeelden ook aan anderen duidelijk te maken, evenals ik mij om dezelfde reden onthouden moet van het voorstellen van enkele verbeteringen in tekst en vertaling. Slechts ééne plaats wil ik even bespreken. XI, 30*d* en vvg. vertaalt Adler: (*How many are the iniquities of the robber*;) *As a dog is he amongst those that eat in the house. He stealeth all.... The robber cometh and maketh strife in all their goods* enz. Dit moet luiden: Gelijk een hond, die in elk huis komt en kaapt, zóó komt de gewinzoeker en brengt twist over al hun goed enz. Adler heeft namelijk ten onrechte gelezen: באוכל (in één woord) voor בא בכל (twee woorden) en חומם voor חומת, terwijl in den codex zelf het

Digitized by Google

laatste woord ten onrechte van het voorafgaande gescheiden is. Het vers ontbreekt in G, doch S heeft het.

Adler deelt verder mede, dat I. Lévi te Parijs een ander blad gevonden heeft van dezen zelfden Cod. A, bevattende den tekst van 36, 24—38, 1, dien wij reeds uit Cod. B kennen, terwijl Schechter in hetzelfde nummer van *Jew. Quart. Rev.* nog een paar andere fragmenten publiceert (p. 456—465). Buitendien vindt men er ook nog min of meer uitvoerige stukken in van Margoliouth, Harkavy, Cheyne, Tyler over kwestiën met ben Sirach in betrekking staande. Lévi heeft de door hem gevonden fragmenten ook reeds wereldkundig gemaakt in *Revue des étud. juiv.* Jan.—Mars 1900, terwijl Rijssel in de *Theol. Stud. u. Krit.* 1900 s. 363 vgg. eene duitsche vertaling met aanteekeningen van de door Schechter-Taylor uitgegeven fragmenten gegeven heeft. Dit is het voornaamste van de Sirach-litteratuur, dat mij onder de oogen gekomen is, sedert ik het bovenstaande schreef.

Utrecht, Juni 1900. M. Th. Houtsma.

Digitized by Google

DE LEVIET IN RICHTEREN XVII—XVIII.

Het oud-testamentisch verhaal, vervat in Richteren XVII—XVIII, bedoelt blijkbaar — althans in de eind-redactie, waarin het ons bewaard bleef, — den lezer in te lichten aangaande den oorsprong van den eeredienst te Dan. De oorspronkelijke tekst is echter omgewerkt, o. a. met de bedoeling om zekere blaam te werpen op het onwettige heiligdom, vooral op het daarin vereerde afgodsbeeld. Vandaar de verzen 2—4 in hoofdstuk XVII, de aanduiding van het aan Micha ontroofde beeld met twee benamingen, welke duidelijk moeten doen uitkomen, dat het een door de wet verboden afgodsbeeld was, en het invoegen dier benamingen telkens waar in den oorspronkelijken tekst slechts van een efod en terafim (huisgoden) sprake was [1]). Afgezien van de hier bedoelde omwerking levert de tekst van dit verhaal nog vele andere moeilijkheden en, ondanks de ijverige pogingen van verschillende uitleggers, werd tot dusverre geen bevredigende oplossing daarvan gevonden. Meestal nam men aan, dat hier twee ongeveer gelijksoortige verhalen dooréén-gewerkt zouden zijn. Die opvatting, indertijd reeds door Vatke voorgestaan, werd later telkens weder opnieuw verdedigd, onlangs nog door Rev. G. J. Moore (A critical and exegetical commentary on Judges, 1895) en prof. Budde (Das Buch der Richter, 1897 S. 111; vgl. van denzelfden schrijver: Die Bücher Richter und Samuel, 1890, S. 138—146). Maar ten aanzien der wijze, waarop dan de bestaande tekst in twee oorspronkelijke verhalen zou gesplitst moeten worden, loopt het gevoelen

1) Men zie hierover eene verhandeling van den hoogleeraar Dr. H. Oort in het Theol. Tijdschr. I, 285—294; voorts het Histor.-crit. onderzoek van Prof. Kuenen I, blz. 359; Wellhausen, die Composition des Hexat. u. der histor. Bücher des A. T. 2e Dr. S. 232; en thans vooral de nieuwe vertaling van het O. Test. I bldz. 582.

Digitized by Google

dier uitleggers ver uiteen en tevergeefs zoekt men bij hen naar een vast uitgangspunt voor dergelijke tekst-analyse.

Bij de hier volgende nieuwe poging om de nog onverklaarde moeilijkheden in den tekst van Richt. XVII—XVIII op te lossen, zal worden uitgegaan van de opvatting, dat het oorspronkelijke verhaal niet alleen omgewerkt is met het doel om Micha's huisgoden te veranderen in het wettelijk verboden afgodsbeeld van het latere heiligdom te Dan, maar bovendien ook met de opzettelijke bedoeling om de plaats van Micha's zoon, — den eenigen priester, dien het oude verhaal bij Micha's huisgoden kende, — te laten innemen door een Leviet, die — in strijd met den oorspronkelijken tekst — behulpzaam zou geweest zijn bij den roof van Micha's beeld, als belooning daarvoor in het nieuw gestichte heiligdom door de Danieten als priester zou aangesteld, en dientengevolge de stamvader der latere Levitische priesterschap te Dan zou geworden zijn.

Men lette op de volgende bijzonderheden.

In Richt. XVII, 5 richt Micha een godshuis in met een efod en huisgoden en stelt een zijner zonen tot priester daarbij aan. Daarop laat vs. 6 de verzuchting volgen: „In die dagen was er nog geen koning in Israël en deed ieder wat recht was in zijne oogen". Waarop doelt nu deze klacht? Men neemt gewoonlijk aan, dat zij gericht is tegen Micha's handelwijze, daar het met de voorschriften der latere wet in strijd is, dat hij een zijner zonen, *een leek* dus, tot priester wijdde. Maar kan dit werkelijk de bedoeling van het oorspronkelijke verhaal zijn geweest? Zou dit inderdaad het feit op zich zelf, dat Micha een zijner zonen tot priester bij zijne huisgoden aanstelde, als eene wandaad hebben willen voorstellen? Is dit te rijmen met de oudtijds algemeen in Israël erkende bevoegdheid van leeken om als priester op te treden? [1]) Heeft men niet veeleer in dit vs. 6 reeds den aanhef der beschrijving van het rooven van Micha's huisgoden in het oorspronkelijke verhaal te lezen? Niet Micha's handelwijze wordt dan als afkeurenswaardig voorgesteld, maar de rooftocht der zeshonderd Danieten, die zich aan Micha's wettig eigendom durfden vergrijpen, daar er toen nog — bij ontstentenis van een geregeld bestuur — de

1) Vgl. o. a. Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Israëls, p. 131 en volgg.

Digitized by Google

volstrektste anarchie en rechtsonzekerheid in Israël heerschten.

Is deze opvatting juist en bevat dus Richt. XVII, 6 reeds den aanhef der beschrijving van den roof, dan moet ook dit vers in den oorspronkelijken tekst onmiddellijk aan Richt. XVIII, 2 zijn voorafgegaan, en moeten de daartusschen ingevoegde verzen Richt. XVII, 7—XVIII, 1 als eene latere interpolatie beschouwd worden.

Verschillende overwegingen schijnen deze onderstelling te bevestigen.

In de bedoelde verzen wordt onverwachts een Leviet ten tooneele gevoerd, die toevallig bij Micha komt en, na eenig loven en bieden, door dezen tot priester bij zijne huisgoden wordt aangesteld. Zonderling! Men meent gewoonlijk, dat Micha *eerst* een zijner zonen, en *daarna* den Leviet *in diens plaats* tot priester zou gewijd hebben, omdat hij den Leviet verkieslijker zou geacht hebben. Maar waaruit valt deze gang van zaken op te maken? Sluit niet, integendeel, de tweede voorstelling (dat Micha's priester een Leviet was) de eerste van vs. 5 uit? Van het ontslag van Micha's zoon wordt geen melding gemaakt. Wel laat Richt. XVII, 13 Micha verheugd zijn over het geluk, dat hem ten deel valt nu hij een Leviet tot priester heeft, waarin stilzwijgend ligt opgesloten, dat een Leviet reeds als zoodanig de voorkeur boven een leek zou verdienen, maar dit verraadt juist de hand van den lateren bewerker, bij wien dergelijke wettelijke opvatting beter te begrijpen valt dan in een oorspronkelijk verhaal van ouden datum. Bovendien ligt het ontslag van Micha's zoon ook in dit vs. 13 niet opgesloten.

Des te meer valt onze aandacht daarom op vs. 11, waar het heet, dat de Leviet voor Micha werd *als* een zijner zonen. Duidelijk blijkt hierin immers het streven, om de oorspronkelijke (— later aanstootelijke —) voorstelling, dat Micha's priester werkelijk een zijner zonen zou geweest zijn, te vervangen door een verbeterde lezing, volgens welke Micha's priester integendeel een Leviet was geweest, die hem allengs *als* een zijner zonen was geworden.

Daar de priesterwijding van den Leviet die van Micha's zoon moest vervangen, had vs. 12 nogmaals (en wel met dezelfde woorden als vs. 5) te vermelden, dat Micha den Leviet tot

Digitized by Google

priester wijdde (letterlijk: „hem de hand vulde") en Richt. XVIII, vs. 1 nogmaals den roof der Danieten in te leiden met de aan Richt. XVII, vs. 6 ontleende woorden: „In die dagen was er geen koning in Israël". Daarbij verdient nog opgemerkt te worden, dat dit vs. 1 bovendien niet is overeen te brengen met het vervolg van het oorspronkelijke verhaal. In Richteren XVIII, 1 toch heet het, dat „*de stam Dan*" zijn erfdeel zoekt, zooals hem dat, naar de latere wettelijke voorstelling, door God zou toegewezen zijn. Maar in het oude verhaal is slechts sprake van *zeshonderd* gewapende mannen *uit* het geslacht der Danieten, die een strooptocht ondernemen tegen de niets kwaads vermoedende bewoners van Laïs (Richt. XVIII, vs. 11 en volgg.). Twee voorstellingen dus van dezelfde zaak, die ten eenenmale met elkander in strijd zijn.

Het voorafgaande resumeerende, komen wij derhalve voorloopig tot het resultaat, dat blijkens verschillende eigenaardigheden van den tekst (als herhalingen, tegenstrijdigheden, gemis aan éénheid in de voorstelling) Richt. XVII, 7—XVIII, 1 eene latere omwerking van Richt. XVII, 5—6 moet zijn. Deze opvatting krijgt voorloopig althans eenige waarschijnlijkheid, welke bijna tot zekerheid wordt, wanneer men bemerkt, dat ook in het vervolg van het verhaal steeds de verzen, welke dezen Leviet betreffen, den geregelden gedachtengang afbreken en het zinsverband verstoren, in Richt. XVIII, vs. 15 en volgg. zelfs in die mate, dat elke samenhang blijkt te ontbreken en de tekst onleesbaar is geworden.

Richt. XVIII, 2 vermeldt hoe de Danieten vijf verspieders uitzenden, die op hun tocht in het gebergte van Efraïm bij Micha's woning komen en aldaar overnachten. Daar zij bij die gelegenheid Micha's goden bemerken, laten vs. 5 en 6 hierop volgen, dat zij Micha (of diens priester) verzoeken de goden voor hen te raadplegen om te weten te komen of hun tocht voorspoedig zal zijn, aan welk verzoek bereidwillig voldaan wordt.

Te midden van dit goed aanéengeschakeld verhaal stuit men echter op vs. 3—4, waarin weder de Leviet ten tooneele komt. Deze episode stoort hier in bedenkelijke mate het zinsverband. Want, terwijl vs. 2 reeds vermeld heeft, dat de verspieders ten huize van Micha overnachten, onderstelt het daarop

Digitized by Google

volgende vs. 3, dat zij nog pas in de nabijheid van Micha's woning zijn gekomen en, eerst op het vernemen van de stem van den Leviet, besluiten die woning binnen te gaan, waarna zij den Leviet eenige, vrij zonderlinge, vragen doen, waartoe hier elke aanleiding schijnt te ontbreken. Samenhang tusschen de verzen 2 en 3 bestaat niet; blijkbaar verbreken vs. 3—4 de éénheid van voorstelling en zijn zij eerst later tusschen vs. 2 en vs. 5 van den oorspronkelijken tekst ingevoegd.

Nadat nu de verspieders in Laïs eene begeerenswaardige plaats ontdekt hebben, trekken zij, vergezeld van zeshonderd gewapende stamgenooten daarheen. Op hun tocht weder bij Micha's verblijf in het gebergte van Efraïm komende, maken de verspieders hunne metgezellen erop opmerkzaam, dat Micha een efod en terafim in huis heeft. De Danieten vinden dit eene schoone gelegenheid om zich daarvan meester te maken. De verspieders kennen den weg. Terwijl dus de zeshonderd mannen voor den ingang van Micha's woonplaats komen en de bewoners der huizen (waaronder ook Micha's priester) nieuwsgierig naar buiten loopen om de schaar gewapende Danieten te zien voorbijtrekken, sluipen de verspieders in Micha's huis en rooven haastig zijne huisgoden ongemerkt daaruit weg. Nauwelijks zijn de Danieten een eindweegs verder getrokken, of de diefstal wordt ontdekt. Micha roept de zijnen bijeen en vervolgt met hen de Danieten. Maar dezen wenden zich grimmig om en overstelpen hunne achtervolgers met dreigementen. Daar zij Micha's mannen in getalsterkte verre overtreffen, durven dezen niets te beginnen en moet Micha onverrichter zake en zonder zijne huisgoden terugkeeren. De priester vervult bij dit alles eene ondergeschikte rol. Hij stond met de andere personen uit Micha's omgeving buiten aan den ingang naar de voorbijtrekkende Danieten te kijken en bemerkte dus niets van het wegrooven der aan zijne hoede toevertrouwde goden. Terugkomende zal hij de eerste zijn geweest, die het verdwijnen der terafim ontdekte en bekend maakte, maar hij speelt verder geen rol in het oorspronkelijke verhaal.

Den loop dezer gebeurtenissen vindt men beschreven in Richt. XVIII, 11—14, 16—17; 21—26. Maar de samenhang wordt hier ten derde male verbroken door vier blijkbaar ingevoegde verzen (15 en 18—20) waarin eene geheel afwijkende voor-

Digitized by Google

stelling van de toedracht der zaak wordt gegeven. Naar de opvatting van dezen omwerker gingen de vijf verspieders naar den Leviet die, volgens hem, niet buiten aan den ingang stond, maar zich in Micha's huis bij de terafim bevond. (Evenals vs. 3 drukt ook vs. 15 dit *„gaan naar"* den Leviet uit met het Hebreeuwsche *jasoeroe*). De verspieders begroeten den Leviet, met wien zij immers volgens vs. 3—4 reeds kennis gemaakt hadden, en vatten ten slotte de terafim aan, waarop de Leviet hun vol verbazing vraagt wat zij willen doen. De verspieders maken den Leviet dan hun plan bekend en stellen hem voor zelf met hen mede te gaan opdat hij een priester moge worden van een geheelen *„stam in Israël"* (hetgeen weder blijkbaar terugslaat op Richt. XVIII, vs. 1, waar het ook heette, dat *de stam Dan* zijn erfdeel ging zoeken). Het wordt den Leviet daarop wel te moede en, niet de verspieders (zooals in vs. 17 van het oorspronkelijke verhaal), maar hij zelf neemt den efod en terafim (vs. 20). Zoo loopt dus de Leviet tot de Danieten over en wordt daardoor priester in het heiligdom te Dan.

Dat de, overigens onderling goed samenhangende, verzen Richt. XVIII, 15, 18—20 ten eenenmale niet zijn overeen te brengen met de verzen van den oorspronkelijken tekst, tusschen welke zij ingelascht zijn, behoeft nauwelijks eenig betoog. Het was dan ook voornamelijk op grond van deze verzen, dat vele uitleggers tot de overtuiging kwamen, dat hier twee verhalen dooreengewerkt moesten zijn. De pogingen tot splitsing van den tekst leden echter bij de meesten schipbreuk o. a. op de verkeerde voorstelling, als zoude in beide verhalen sprake zijn geweest van het ontvoeren van Micha's priester. Naar het oorspronkelijke verhaal werd deze niet ontvoerd en bestond daarvoor ook geen reden. Maar juist voor den lateren omwerker werd het overloopen van den priester eene hoofdzaak. Zijne bewerking toch had ten doel om de afkomst der Levitische priesterschap te Dan in het licht te stellen. Die afkomst zocht hij terug te voeren op den priester, door Micha bij zijne huisgoden aangesteld. Daartoe moest de oorspronkelijke voorstelling, dat Micha's priester een leek was geweest, vervangen worden door eene betere, dat Micha een Leviet tot priester had gehad; daartoe moesten ook de verspieders in Richt. XVIII, 3—4 met dien Leviet in kennis komen; en daartoe moest vooral die

Digitized by Google

Leviet zelf met de hem toevertrouwde goden op aansporen der verspieders tot de Danieten overloopen en met hen medegaan naar het nieuwe heiligdom te Dan.

Hiermede zijn de redenen ontvouwd, waarom, naar onze opvatting, Richt. XVII, 7—XVIII, 1, Richt. XVIII, 3—4 en Richt. XVIII, 15 en 18—20 (benevens de vermelding van den Leviet in Richt. XVIII, 24 en 27) zijn te beschouwen als latere toevoegsels op het oorspronkelijke verhaal, waarin nog geen sprake was van een Levitischen priester bij Micha's huisgoden. Is die opvatting juist, dan volgt daaruit tevens, dat de betrouwbaarheid van het oude verhaal niet uitgestrekt mag worden tot de bedoelde latere toevoegselen, en dat men dus in Richt. XVII—XVIII geen authentiek bericht aangaande de Levieten in den ouden Richterentijd bezit, zooals tot dusver algemeen werd aangenomen.

Of nu inderdaad reeds het oorspronkelijke verhaal den oorsprong van het heiligdom te Dan wilde vermelden, schijnt, alles te zamen genomen, hoogst twijfelachtig. Men verwacht voor het oude verhaal geen ander slot dan wat in vs. 27—29 te lezen staat. Daar de inwoners van Laïs, van alle hulp verstoken, niet tegen de Danieten zijn opgewassen, wordt hunne stad veroverd en verwoest, waarop de Danieten zelven zich daar vestigen en de plaats voortaan Dan noemen. Daarmede is het verhaal logisch tot een eind gekomen; van de geroofde efod en terafim wordt uit den aard der zaak verder niet gesproken. Eerst in de onhandig toegevoegde verzen 30 en 31 blijkt van het streven om het geroofde beeld en den priester met den lateren eeredienst te Dan in verband te brengen en verneemt de lezer, dat de Leviet eigenlijk Jonathan, de zoon van Gersjom, den zoon van Mozes zou geweest zijn.

Leiden, Febr. 1900. Th. W. Juynboll.

Digitized by Google

BOEKBEOORDEELINGEN.

Authority and Archaeology sacred and profane. Essays on the relation of monuments to biblical and classical literature, by S. R. Driver, D. D., Ernest A. Gardner, M. A., F. L. L. Griffith, M. A., F. Haverfield, M. A., A. C. Headlam, B. D., D. G. Hogarth, M. A., *with an introductory chapter on the nature of archaeology by the editor*, edited by David G. Hogarth. XIV en 440 blzz. London, 1899.

De titel van dit boek is wat lang, en zijn eerste regel niet boven bedenking verheven. Wat archaeologie is, weet ieder, maar wat authority daarbij beteekent, is niet duidelijk en wordt ook niet duidelijk gemaakt. De onderscheiding tusschen heilig en profaan is verouderd. In plaats daarvan had er eenvoudig moeten staan: *Hebreeuwsche, classieke en christelijke oudheidkunde*, want over deze drie handelt het boek naar aanleiding van de nieuwere ontdekkingen en in verband met de oude geschriften.

Het eerste deel vormt eene eenheid en is ook in zijn geheel van Driver's bekwame hand, wat zeker velen, die dezen uitnemenden geleerde kennen en waardeeren, de gunstigste verwachting van den inhoud zal doen koesteren. — Het tweede deel, het classieke, bestaat uit minder samenhangende onderdeelen. Wie aan de gewone beteekenis van classiek denkt, verwacht hier vooral, zoo niet uitsluitend, iets over Grieksche en Romeinsche oudheden te lezen. Maar wij worden door Griffith in de eerste plaats bezig gehouden met Egypte, Assyrië en Babylonië; daarna volgen de classieken in engeren zin: Griekenland en Rome; het eerste nog in tweeën gesplitst, t. w. het vóór-historisch Griekenland door Hogarth, het historisch Griekenland door Gardner; de Romeinsche wereld is door Haver-

Digitized by Google

field behandeld. — Het derde deel is, evenals het eerste, van ééne hand. De christelijke wereld wordt toegelicht door Headlam. Hij schetst achtereenvolgens de oude kerk, christelijke overblijfselen in Phrygia en de catacomben te Rome.

Waartoe dit alles? zal men vragen. De quaestie is: welk licht ontvangen de schriftelijke mededeelingen in oudtestamentische, classieke en christelijke oorkonden der oudheid van de opgravingen, in deze eeuw gedaan? Bevestigen die opgravingen de oorkonden, dan krijgen de berichten, daarin vervat, nieuw gezag. Ook op zichzelve kunnen ze natuurlijk gezag hebben, d. i. licht verspreiden over de oude wereld, als de geschriften zwijgen. Intusschen slaat de voorrede van het boek de waarde der antiquitas figurata in geen van beide opzichten overdreven hoog aan. „Als al die oudheidkundige restes van den voortijd, die men in engeren zin antiquiteiten noemt, van de aarde verdwenen waren, zouden wij ons toch wel een levend en juist, zij het ook onvolkomen, beeld van de oude wereld kunnen vormen", meent Hogarth. „Ware daarentegen de *letterkundige* nalatenschap der oude volken geheel verloren gegaan, terwijl de antiquiteiten van alle vroegere beschavingen uit den grond opgedolven werden, dan zou men met deze laatste alleen niets meer kunnen geven dan zeer nevelachtige voorstellingen van het verleden" voegt hij er bij.

Deze tegenstelling tusschen antiquitas scripta et figurata gaat echter niet op. Want vooreerst bevatten de uit den grond gehaalde antiquiteiten zooveel *inscripties*, dat ze op zich zelve bibliotheken genoemd kunnen worden en genoemd zijn. Bovendien is de antithese in strijd met hetgeen een der medewerkers (Griffith) zelf van de waarde der Egyptische en Babylonische opgravingen naar waarheid zegt (208). Nadat hij heeft nagegaan, wat wij aan Diodorus en Herodotus, vooral aan laatstgenoemde, voor de kennis dier oudheid verplicht zijn, merkt hij op: „Voor onzen tijd was het weggelegd de *ware* geschiedenis van Egypte en Babylonië op te bouwen uit hunne puinhoopen. De classieke boeken dier oude schrijvers over het oosten worden nu nog wel bestudeerd, maar veel meer als herinnering aan de opvatting dier tijden en als karakteristiek van de persoonlijkheid der auteurs dan als nauwkeurige verhalen van de feiten. Slechts die zeldzame fragmenten der oude sage, door

Digitized by Google

hen geboekstaafd, welke werkelijk den toets kunnen doorstaan, worden nog mede in de bouwstoffen voor onze tegenwoordige historie van Babylonië en Egypte opgenomen".

Ik zou ook wel eens willen vragen, hoe wij, buiten de opgegraven monumenten om, iets kunnen weten van de zoogenaamde Egeïsche of vóór-grieksche beschaving in Klein-Azië, in Hellas, op Creta en Cyprus — eene wereld, waarvan zelfs Schliemann niet droomde, toen hij de eerste spade in den grond zette om het oude Troje en later het Atridisch Mycene op te delven? Zij dateert van 2000, ja 3000 v. C. en laat zich in drie tijdvakken splitsen. Door de Grieksche letterkunde weten wij weinig of niets van haar; zij lag begraven onder den grond. In 1876 begon Schliemann zijn arbeid; „twintig jaren", schrijft Hogarth (226), „hebben sedert eene onafgebroken reeks ontdekkingen gebracht, wier opeenvolging en aard tot 1896 toe te kort geleden en te duidelijk beschreven zijn dan dat ze nu opnieuw behoeven opgesomd te worden". Voor belangstellenden, die er nog geen kennis van namen, verwijst hij daarbij naar allerlei geschriften over de vondsten: naar Frazer's *Pausanias*, Perrot en Chipiez' bekende boek Deel VI, en inzonderheid naar J. L. Myres' Science Progress (1896—8). Ook de jaren, na 1896 verloopen, zijn ondanks den oorlog en de geruchten van oorlog in den Levant, niet onproductief geweest.

Wat den oorsprong dezer vóór-grieksche beschaving betreft, plaatst Hogarth zich aan de zijde van hen, die haar niet voor ontleend, allerminst voor Fenicisch, maar voor oorspronkelijk houden (237). „Gedurende een aantal jaren reeds hebben wij voor oogen twee duidelijke protesten tegen de traditioneele meening, dat Europa bijna alles aan de Feniciërs verschuldigd is; en deze protesten komen van twee streken, die de Fenicische invloed, welke van Oost naar West ging, het eerst zou hebben moeten aandoen, nlk. Cyprus en Klein-Azië. In deze beide streken bestaan overblijfselen van oud schrift, dat stellig niet van Fenicischen oorsprong was. Zoowel het Cyprische syllabenschrift als de Hittitische symbolen moeten reeds vaste wortelen hebben gehad, voordat het alphabetisch schrift van Sidon en Tyrus in genoemde landen doordrong. En sedert Evans ook het bestaan van tweeërlei niet-Fenicisch schrift op Creta heeft bewezen — een van welke zich zelfs over de Cycladen

Digitized by Google

en het vaste land van Griekenland verspreidde — is het duidelijk geworden, dat de Fenicische invloed ook in die omgeving jonger is en voorafgegaan door de zoogenaamde vóór-helleensche Egeïsche beschaving, die haar eigen kunst en ook haar eigen schrift heeft gehad". Daarop is dan later de Fenicische invloed gevolgd; het Fenicische letterschrift heeft overal, in Griekenland, in Rome, in Klein-Azië het oudere schrift verdrongen.

Over al wat in deze archaeologische beschouwingen ter sprake komt, kan ik niet in bijzonderheden treden. 'k Moet voor een goed deel mij bepalen tot de algemeene opmerking, dat wij veel leerzaams te lezen krijgen. De belangrijkste ontdekkingen der jongste tijden zijn hier bijeengebracht, gelijk ze, voorzoover ik weet, in geen boek vereenigd zijn. Aangaande de Romeinsche oudheid teekent Haverfield aan, dat de eigenlijke nasporingen daaromtrent in 1870 begonnen. Ook in dit opzicht is de stichting van het vereenigd koninkrijk Italië een zegen geweest. Sedert toch hebben de Italianen op dit gebied gemeenschappelijk en systematisch gewerkt onder ééne centrale leiding. Ook de vóórhistorische periode is niet verwaarloosd. Kerkhoven en dorpen zijn onderzocht, vooral in het Podal, in Etrurië en in het zuiden; zoo zijn de aanvang en het ontstaan der Italiaansche wereld ons klaar voor oogen gesteld. Wel waren de resultaten niet zoo verrassend als die, welke de navorschers van het vóórhistorisch Griekenland verkregen hebben aan de stranden der Egeïsche zee. Maar dit is niet de schuld der Italiaansche opgravers. Aan de Egeïsche kunsten was en werkte ééne uitgebreide, samenhangende beschaving, die reeds in voorhistorische tijden een karakteristieken stempel van ééne hand had. De vlakten en gebergten van het vóór-historisch Italië daarentegen waren bewoond door allerlei uiteenloopende rassen; en die vormen van beschaving, welke meer op den voorgrond traden, waren, behoudens enkele uitzonderingen, noch rijk noch wijd verspreid.

Meen niet, dat om de hooge beteekenis der latere ontdekkingen de verdiensten van vroegere arbeiders in den Italiaanschen bodem vergeten of verkleind worden. Vooral Th. Mommsen wordt gehuldigd, die reeds vroeg (in 1838) de hooge waarde der inscripties heeft begrepen en in zijn Corpus Inscriptionum latinarum bijna alle vroegere Romeinsche inscripties heeft bij-

Digitized by Google

eengebracht en toegelicht. „With the singular organizing faculty, which distinguishes him even among Germains, he laid his plan so broad and deep, that subsequent experience has demanded no serious alterations" (309).

Voor de kennis van den praehistorischen tijd zijn opgravingen natuurlijk het eenige middel om er iets van te weten te komen; merkwaardig echter en verrassend is het te vernemen, dat ook voor de kennis van den keizertijd de spade onmisbaar is. „De letterkundige herinneringen daaruit zijn weinige", schrijft Haverfield (298) en hun waarde is gering. Het is niet de schuld der keizerlijke regeering, hoewel deze er 'om gelaakt is. Er werd genoeg historie bijeengebracht; ernstige onderzoekingen zijn ingesteld, t. w. wat men toen onder dien naam verstond; en Renan's uitspraak is alzoo bewaarheid, dat geleerdheid en wetenschap het best bloeien onder de bescherming van het despotisme. Maar de overblijfsels van dien intellectueelen arbeid zijn schraal en onbeduidend; en voor zoover wij kunnen nagaan, waren de boeken, die verloren gingen, niet beter dan degene die wij nog bezitten". Zoo redeneert Haverfield, — ook weer in strijd met Hogarth (zie boven blz. 363).

Zijn oordeel over de historische literatuur van den keizertijd schijnt mij echter niet logisch en billijk. Als in dien tijd veel ernstig onderzoek is ingesteld, voor zoover het toen mogelijk was, en als veel historische stof verzameld is, gelijk Haverfield zelf erkent, dan is het vonnis, hier implicite geveld over schrijvers als Livius, Justinus en Tacitus, in strijd met de gestelde prémissen en onverdiend. Vooral laatstgenoemde moet het ontgelden. „Hij geeft zijnen lezers weinig meer dan kijkjes in de hofwereld, intrigues, paleispolitiek en schandalen. De inrichting der regeering, het ideaal der staatslieden, het beloop van den handel, de vooruitgang der beschaving, de geheele wezenlijke historie van vijf eeuwen werd door geen der Grieken en Romeinen, die de geschiedenis van het Romeinsche Keizerrijk beproefde te schrijven, gekend".

Ik herhaal, dat, als dit waar is, de eerst toegezwaaide lof geheel ongemotiveerd is. Doch ik geef toe, dat het rijkelijk vloeien der monumentale getuigenissen, vooral in het door Haverfield onderstelde geval, bijzonder gelukkig is. „Inscripties bij honderdduizenden, munten van alle tijden en plaatsen, ruïnes van

Digitized by Google

vestingen, steden, villa's en wegen vullen de groote leemten, door de schrijvers opengelaten, aan. De meeste dier getuigenissen zijn in de laatste 50 jaar ontdekt; het keizerrijk, slecht beschreven door de Romeinen, is zelf uit den grond verrezen om zich voor ons te rechtvaardigen".

Het *christelijk* deel van Rev. Headlam's hand behandelt velerlei, dat nog van beteekenis is voor het tegenwoordig kerkelijk geloof. Zoo wordt, om iets te noemen, in de bladzijden, die de catacomben te Rome bespreken, aan het samenwerken van Petrus en Paulus te Rome de aandacht gewijd. Wat heeft de archaeologie ons daarvan te zeggen? vraagt de schrijver. Hij moet erkennen, dat het door geen enkel monument bevestigd wordt. Immers het getuigenis, waarop het aankomt: de localiteit der begraafplaatsen, bestaat niet. De catacomben, d. z. de onderaardsche christelijke graven bij Rome, thans ontdekt, bevatten hunne lijken niet, en zij kunnen ze ook niet wel bevatten, daar de oudste graven uit het einde der eerste eeuw dagteekenen. Boven de hun toegeschreven graven zijn basilica's gebouwd, die alle onderzoek onmogelijk maken. Daarom komt men, meent Headlam, met de archaeologie op dit punt niet verder dan men door de literatuur gekomen is. Volgens deze laatste heerschte in de tweede eeuw n. C. een sterk en wijd verbreid geloof, dat Petrus en Paulus met hun beiden de kerk te Rome gesticht hadden; en een schrijver uit het einde dier eeuw spreekt van de trofeën der twee apostelen op den Vaticaanschen berg en op den weg naar Ostia. Deze overlevering, zegt H., wordt door de archaeologie bevestigd (408). Immers van de tweede eeuw af komen de vereenigde figuren van Petrus en Paulus overal te Rome voor op schilderijen, sarcophagen, glazen scheepjes als kelken gebruikt enz. Dit bewijst natuurlijk niet, dat de overlevering juist is, maar alleen dat ze bestond en men ze algemeen geloofde. Literatuur en archaeologie steunen in dit opzicht elkander, maar deze brengt ons niet verder dan gene. — Tot zoo ver redeneert Headlam heel juist; maar nu gaat ten slotte het vermelde dubbel getuigenis toch meer indruk op hem maken dan hij eigenlijk voor zijn geweten kan verantwoorden. Een sprong brengt den criticus op het terrein der dogmatiek. „Wij hebben vooralsnog wel geen getuigenis van tijdgenooten

Digitized by Google

(no contemporary evidence)" heet het; „maar de traditie is toch zoo sterk, dat er geen wezenlijke grond is om het gemeenschappelijk verblijf en werken der beide Apostelen te Rome te betwijfelen". Welk een uitspraak!... Het is zeker vreemd, in onze dagen uit Engeland en Duitschland, van Headlam en Harnack, zulke dingen te hooren. Leeren dan, vraagt men, de Romeinen- en Galatenbrieven niets meer? Zelfs de Handelingen der Apostelen staan nog slechts halverwege op den weg, die naar de eenstemmigheid der minst eenstemmige apostelen moest leiden. Hebben de „Tubingers" dan gansch tevergeefs geleefd en geschreven? Het vereenigd werken van Petrus en Paulus te Rome — dat is, zou men zeggen, toch wel het meest catholieke en minst geloofelijke feit in de oudchristelijke traditie, dat zich laat denken.

Recht zuiver op de graat is, gelijk men bemerkt, Headlam niet. Dit blijkt ook elders, als hij b.v. het afkeurt, dat er critici zijn, die beweren, „that a statement in the N. T. must be wrong, unless it can be proved to be right" (360). Ja, als zulke critici er werkelijk waren, zou hij gelijk hebben. Maar zij bestaan niet; slechts worden opzettelijk de nieuwtestamentische critici hier zoo voorgesteld, alsof zij met de vijandigste gezindheid tegen het N. T. bezield waren. Dit getuigt van weinig welwillendheid en van geringen wetenschappelijken zin. Als eene mededeeling niet genoeg geconstateerd is om voor historisch te worden gehouden, dan zal geen verstandig mensch die daarom voor „wrong" houden; het woord „wrong" komt er niet bij te pas. Maar ieder zal van een dergelijk bericht met voorbehoud gebruik maken, wat toch waarlijk geen onrecht, doch plicht is.

De ongepaste opmerking, die ik daar besprak, wordt door Headlam vastgeknoopt aan eene redeneering over Lucas' bericht omtrent de „beschrijving onder Augustus" (358), eene redeneering, die ons geen hoogen dunk van des schrijvers eigen onbevooroordeeldheid geeft, waar het geldt de evangelische verhalen wetenschappelijk te waardeeren. Wij lezen bij Lucas, dat volgens een besluit van keizer Augustus de geheele wereld beschreven werd; dat deze, door Lucas vermelde, de *eerste* beschrijving was ten tijde toen Quirinius landvoogd was in Syrië; en dat zich daarvoor Jozef met zijne jonge vrouw of bruid naar zijne familiestad Bethlehem moest begeven. Head-

Digitized by Google

lam kent de bedenkingen, tegen deze mededeeling ingebracht. Augustus, zegt men, heeft nooit zulk een edict uitgevaardigd; als hij het uitgevaardigd had, zou het toch niet van kracht zijn geweest in het koninkrijk van Herodes; en al waren in dien tijd de menschen beschreven, dan zouden zij zich daarvoor toch niet naar eene andere stad begeven hebben, daar dergelijke rijkscensus ter wille van de belasting op het vermogen geschiedde. Nu meent echter Headlam, dat de archaeologie deze bezwaren uit den weg ruimt. Niet lang geleden ontdekte papyrussen, zegt hij, bewijzen dat in Egypte iedere 14 jaar eene telling of beschrijving van het volk volgens huishoudens plaats greep. Met Prof. Ramsay neemt hij verder aan dat de instelling van dit Egyptisch gebruik tot Augustus moet worden teruggebracht; doch uit niets blijkt dat dit het geval was. Fl. Josephus [1]) spreekt wel van Egyptische schattingen in den keizertijd, maar zegt niet dat ze door Augustus zijn ingevoerd. Bovendien, wat bewijst Egypte voor Palestina en Syrië? De provinciën des Romeinschen rijks hadden alle hare eigen schattingen, die zeer van elkander verschilden [2]). Het hoofdbezwaar tegen de beschrijving maakt Lucas zelf door ze met den naam Quirinius te verbinden; want niet alleen had deze onder Herodes' regeering in Palestina niets te zeggen, maar de beide vorsten hebben niet gelijktijdig geregeerd. Immers Herodes de Groote was koning van 37—4 v. Chr., en Quirinius is stadhouder geworden in het jaar 6 n. C., nadat hij het vermoedelijk ook vroeger eens geweest was kort na Herodes' dood 3/2 v. C. [3]). Dit groote chronologisch bezwaar tegen den census t. t. van Jezus' geboorte kan door geen papyrus uit den weg geruimd worden, en evenmin door eene redeneering als deze: „the first rule of Quirinius in Syria was a special military command and could therefore be dated earlier than was supposed possible during the reign of Herod" (Headlam 359). Want van welken aard de eerste korte regeering van Quirinius ook geweest moge zijn, haar militair karakter kan toch wel geen aanleiding geven om haar vroeger te stellen.

Dit is alles even zwak, en het moet ronduit gezegd worden: hoe veel wetenswaardigs Headlam ons ook mededeele, het door

1) B. J. 2, 16, 4. 2) Schürer, Neutestl. Z. G. 264 f. 3) Zie Schürer, t. a. p. S. 161, 280.

Digitized by Google

hem gegeven deel is toch het minste der drie, daar zijne methode niet critisch is.

Vooral in dit opzicht is Driver ver zijn meerdere. Deze heeft zich tot taak gesteld al wat de monumenten over Israël leeren of wat althans met Israël in verband kan worden gebracht, tot illustratie van het O. T. aan te wenden. In de eerste plaats de vele Assyrische, Babylonische, Egyptische ontdekkingen. Behalve deze beschikken wij ook sinds lang over Fenicische, het eerst door Gesenius in zijne Monumenta Phoenica (1837) verzameld en later aanmerkelijk vermeerderd. De Vogué gaf in 1868 een groot aantal inscripties van Palmyra uit. In hetzelfde jaar werd de beroemde Moabietische inscriptie van koning Mesa ontdekt. In 1884 en 1885 volgden de Nabateïsche inscripties, te Medain Salih in Noordwest-Arabië gevonden; vroeger en later Sabeïsche en Mineïsche, door Halévy, Euting en Glaser ontcijferd. Voorts de Zinjirli-inscriptie ongeveer 70 mijlen van Aleppo in een vroeger onbekend Arameesch dialect en dagteekenend uit de 8ste eeuw v. C. Dat ook van de beroemde Tel-el-Amarna-vondst in Egypte door Driver een ruim gebruik gemaakt is, spreekt bijna vanzelf. Ik mis hier geen belangrijke ontdekkingen, behalve alleen die van den Siloahtunnel, die te eer had moeten worden behandeld, daar ze bij uitzondering Palestijnsch is en inderdaad veel bijdraagt tot vermeerdering onzer kennis van Hizkia's en Jesaja's tijd, van oud-hebreeuwsch letterschrift en taal, van bouwtrant en ontwikkeling dier dagen.

Met volkomen instemming las ik al wat Driver opmerkt over de methode, die bij deze studiën gevolgd moet worden en over de resultaten, waartoe zij brengen. Tegenover Prof. Sayce en diens school kiest hij op uitnemende wijze positie. Gelijk bekend is, trekt die geleerde uit de inscripties allerlei voorbarige conclusies, en leert hij op die wijs oppervlakkige lezers aan losse spijkers hun geloof vastmaken. Na al hetgeen wij daarvan reeds hebben moeten lezen, is het eene verkwikking, dezelfde monumenten te bestudeeren aan de hand van een zoo omzichtigen en waarheidlievenden gids als deze Oxfordsche Hoogleeraar. Ik zou bladzijde na bladzijde kunnen aanhalen om het goed recht van dit oordeel te staven. Doch dat

Digitized by Google

gaat natuurlijk niet. Ik citeer daarom liefst wat hij zelf, als tot kenschetsing van zijne methode, aan het slot over zijne opvatting mededeelt (145). Men heeft gezegd, dat de ontdekkingen der oostersche archaeologie dagelijks meer de voornaamste resultaten der critiek weerleggen en in al hun onhoudbaarheid ten toon stellen. Maar als de gronden, waarop zulke verzekeringen steunen, onderzocht worden, blijkt spoedig, dat zij bijna geheel op misverstand berusten: òf de critici hebben de hun toegeschreven beweringen niet verkondigd, òf de meeningen, te recht aan hen toegeschreven, zijn door de ontdekkingen der archaeologie niet omvergeworpen. Zoo zijn de Tel-el-Amara-inscripties herhaaldelijk aangehaald ten bewijze dat men ook in Palestina reeds schreef vóór de dagen van Mozes. Hieruit blijkt, zegt men, hoe onjuist de bewering der critiek is, dat Mozes den Pentateuch niet kan geschreven hebben. Doch de redeneering is fout. De critische opvatting van het ontstaan des Pentateuchs en van de data zijner onderscheiden deelen hangt niet samen met de vraag, of Mozes al schrijven kon. Zij rust veeleer op het inwendig getuigenis van den Pentateuch zelven betreffende de deelen, waaruit hij samengesteld is, en op de verhouding van die deelen tot elkander zoowel als tot andere deelen van het O. T. Wat den aard van zulk eene compositie betreft, erkent Prof. Sayce zelf, dat ze geheel in overeenstemming is met het karakter der oostersche letterkunde van die tijden [1]), en wat de data der verschillende bestanddeelen betreft, is tot heden toe uit de archaeologie nog niets aangevoerd, dat steekhoudend genoeg was om hunne onjuistheid te bewijzen. Zoo noemt Gen. 10 : 6 Kanaän den jongsten broeder van Kusch (Ethiopië), Mizraïm (Egypte) en Put. Dit, zegt men, kan slechts in den ouden tijd, 1500 à 1400 v. C. zijn geschreven, toen Kanaän eene Egyptische provincie was, en niet, gelijk de critiek meent, ± 1000 jaar later. Maar men vergist zich. Nergens wordt de afhankelijkheid van een staat door het woord *broeder* aangeduid; en bovendien is Egypte t. a. p. nog wel de *jongste* broeder van Kanaän, wat allerminst bij de Egyptische opperhoogheid voegt. De tekst bewijst integendeel, dat Mizraïm tot een lageren staat was

1) Sayce, Monuments 31, 84. History of the Hebrews 129.

Digitized by Google

gekomen, wat het best bij het Perzisch tijdvak past [1]).

Zoo heeft men ook beweerd, dat Gen. 14 de vertaling is van een oud document in spijkerschrift uit Abraham's tijd, omdat de daarin voorkomende eigennamen vermeld worden in Babylonische koningslijsten. Driver geeft toe, dat dit het geval is. Ik voor mij vind echter de overeenkomst niet sprekend. Amraphel (Hebr.) = Kammurabi (Bab.), Kadorlaomer (Hebr.) = Kudurdugmal (Bab.), Tidal (Hebr.) = Tudchula (Bab.) zijn toch zeer onzekere identificaties. Doch aangenomen, dat het dezelfde namen zijn, wat geeft dat dan nog voor de bevestiging van het verhaal in Genesis, dat die koningen een expeditie in Kanaän deden om tegen toenmalige Kanaänietische vorsten te strijden? Daarvan spreken de monumenten in geen geval; en noch Abraham, noch Lot, noch Melchizedek, die in het bijbelsch verhaal eene groote rol spelen, worden in de lijsten zelfs genoemd. Opmerkelijk is ook dat Jeruzalem Gen. 14 : 18 Salem heet, een naam, dien de stad eerst in jongere poëzie draagt: de oude inscripties spreken van Urusalim.

Men heeft bij de bespreking van Jozef's geschiedenis er op gewezen, dat ook deze in de Egyptische inscripties veel steun vindt. Wel komt die historie in haar geheel daar zoo niet voor, maar de eigennamen, in het verhaal aan Jozef c. s. gegeven, zijn zoo Egyptisch, dat er geen twijfel aan is, of wij staan hier op historischen bodem. Potiphar of Potiphera bet. *gift van Ra*, den zonnegod, een naam dus als *Theodora* en *Jonathan*; Zaphenat-paäneach, gelijk Jozef in Egypte heet, bet. *God spreekt, en hij leeft*; Asenath, Jozef's vrouw, bet. *gewijd aan Neith*. Deze soort van namen zijn inderdaad gewoon in de Egyptische inscripties; maar — en dit verdient bijzonder de aandacht! — eerst lang na den tijd, waarin Jozef gesteld wordt. Het zijn eigennamen, die in de eeuw van koning Sisak en van Rehabeam bekend of menigvuldig beginnen te worden, en dus vóór dien tijd niet wel kunnen opgenomen zijn in het Jozefsverhaal, dat alzoo van jongeren datum blijkt te wezen.

Ook Gosen is in de monumenten teruggevonden. *Gosen* = Eg. *Kes* of *Kesem*, was het district rondom Saft binnen den driehoek, die ligt tusschen de dorpen van Saft, Belbeis en

1) Ik geef bij dit en de volgende voorbeelden Driver's redeneeringen vrij en met eenige uitbreiding weer tot recht verstand van de bedoeling.

Digitized by Google

Tel-el-Kebir. „In Jozef's tijd echter bestond Kesem nog niet als zelfstandig district", schrijft Driver (53); en als Gen. 47 : 11 diezelfde verblijfplaats der Israëlieten in Egypte *het land van Ramses* heet, dan blijkt ook daaruit weer, dat de schrijver der Jozefverhalen bekend was met Egyptische toestanden van later tijd. Immers de bedoelde streek kon eerst *land van Ramses* heeten, nadat Ramses II (1275—1208 v. C.) het in de 13de eeuw verrijkt had met talrijke werken van bouwkunde. Gelijk Driver te recht zegt: „it is plain that the writer must have transferred to the age of Joseph relations which did not begin to exist till long subsequently" (54).

Zeer juist is ook zijn oordeel over al de moeite, die men zich in den laatsten tijd gegeven heeft om voor de bevestiging der berichten over de vóór-mozaische tijden in den Pentateuch getuigenissen in de opgravingen te vinden. Mr. Tomkins en Prof. Sayce b.v. hebben geschriften vervaardigd over *den tijd van Abraham* en het *Aartsvaderlijk Palestina*, vol belangrijke bijzonderheden. Deze getuigenissen over de oude politieke, maatschappelijke en godsdienstige verhoudingen zijn inderdaad aan de monumenten ontleend, maar dat Abraham of een der andere aartsvaders toen leefde, wordt allerminst met die ontdekkingen bewezen. Het *Aartsvaderlijk Palestina* begint al met eene misleiding. De critici, vernemen wij, hebben geleerd dat er geen aartsvaders en geen aartsvaderlijke wereld bestaan hebben; maar nu blijkt uit de ontdekkingen, dat ze, ondanks de critici, wel hebben bestaan. Er is niets van aan, zegt Driver; de moderne ontdekkingen hebben dit niet aangetoond. Ja, zij hebben bewezen dat Palestina bewoond was vóór den tijd van Mozes; dat Babyloniërs, Egyptenaren en Kanaänieten het bezochten of er zich vestigden. Maar dat de Hebreeuwsche aartsvaders er woonden, quod demonstrandum erat, wordt met geen enkel woord in de monumenten gezegd. De methode van Prof. Sayce is deze geweest: eerst heeft hij aan de monumenten een tafereel ontleend van Palestina, zooals het was in vóór-mozaïsche tijden; vervolgens heeft hij de geschiedenis der aartsvaders in dit tafereel gevlochten en trachten aan te wijzen, hoe zeer zij er in past; en na dat gedaan te hebben, heeft hij zegevierend uitgeroepen: zoo is dan het historisch karakter der aartsvaders bewezen! (149).

Het is een waar genoegen, bij al den hocus pocus, die met

Digitized by Google

de ontdekkingen gedreven wordt, te lezen wat een zoo waarheidlievend man als Driver over de verhouding tusschen critiek en archaeologie schrijft. De gewaande tegenstelling tusschen deze twee bestaat niet: zij trekken ééne lijn, de eene vult de andere aan. Alleen misverstand of miskenning der critiek kan hier antagonisme ontdekken. De monumenten brengen niets aan het licht, dat eene verstandige critiek ooit betwijfeld heeft. Niemand ontkent b.v. dat er koningen in Israël en Juda waren, genaamd Achab en Jehu en Pekah en Achaz en Hizkia; of dat Tiglat-Pilezer en Sanherib expeditiën in Palestina aanvoerden. De vermelding van deze en dergelijke personen en gebeurtenissen door de Assyrische jaarboeken heeft een aantal nieuwe bijzonderheden aan het licht gebracht, die wij met genoegen leeren kennen; maar zij heeft in de hoofdzaak slechts bevestigd wat geen criticus ooit heeft betwist. Aan den anderen kant hebben de Assyrische jaarboeken bewezen, dat de chronologie van de oudtest. koningsboeken op sommige punten onnauwkeurig is. Zoo hebben zij het resultaat bevestigd, waartoe de critiek, onafhankelijk van deze archaeologie, was gekomen: dat die deelen der genoemde boeken, tot welke de chronologie behoort, van veel later oorsprong zijn dan de historische bestanddeelen en dientengevolge ook minder waarde hebben.

Voor de geschiedenis van Israël, zijne taal, instellingen, en localiteiten bevatten de monumenta veel indirecte bijdragen, d. w. z. toelichting tot algemeene en niet aan bijzondere tijden gebonden zaken. Maar directe bevestiging van feiten en gebeurtenissen in het verleden van Israël door de ontdekkingen vindt men niet vóór den tijd van Rehabeam: Sisak's inval in Juda, 1 Kon. 14:25 v. Op den zuidelijken buitenmuur van den tempel van Amen te Karnak in Egypte bevindt zich namelijk een beeldhouwwerk, voorstellende de kolossale figuur van Shashanq, d. i. Sisak, die slagen toebrengt aan zijne overwonnen vijanden, terwijl achter hem in lange rijen de namen staan vermeld van de steden, die hij in Palestina heeft veroverd en welke voor een deel niet meer leesbaar zijn (87).

Is de inval van Sisak de eerste gebeurtenis van het O. T., die wij in de gedenkteekens bevestigd vinden, de eerste Israëlieten, die zij bij name noemen, zijn koning Omri en zijn zoon Achab; de een in de Moabietische Mesa-inscriptie, de ander

Digitized by Google

op een groote monoliet, thans in het Britsch Museum. Deze steen bevat een lange mededeeling van den Assyrischen Koning Salmanassar II (860—825 v. C.), waarin hij zijne heldendaden opsomt en o. a. zegt dat hij tienduizend soldaten van Achab uit het land van Israël versloeg (93).

Alleen ten opzichte van de vermelding van Israël zelf op de zuil van Merenpta zou Driver eene uitzondering willen maken voor zijne bewering, dat eerst uit den Israëlietischen koningstijd namen in de monumenten voorkomen (151). Deze Merenpta moet de Farao zijn, die Israël verlof gaf Egypte te verlaten, de opvolger van den verdrukker Ramses II (vgl. Exod. 2 : 24). Nu heeft Prof. Petrie bij gelegenheid van zijne opgravingen te Thebe eene zuil gevonden, waarop deze Merenpta wordt verheerlijkt, omdat hij Egypte rust verschaft had van zijne vijanden. „Hij is geboren om Egypte te wreken", lezen wij. „Legerhoofden liggen geknield en smeeken vrede. Niet één van de negen barbaren heft zijn hoofd meer op. Overwonnen zijn de Libyers, tot rust gebracht de Hittieten, de Kanaänieten zijn gevangen genomen; Askalon is weggevoerd; Jamnia vernietigd, Ysiraal is verwoest, zijn zaad is niet meer; de Horieten zijn geworden als weduwen. Iedere plunderaar is ten onder gebracht door koning Merenpta, die leven geeft gelijk de zon elken dag" (63).

Is Ysiraal = Israël? Velen meenen het, ook Driver. Maar 't is zeer onwaarschijnlijk. Daar de naam na Palestijnsche plaatsnamen volgt, vraagt men zich af, of wellicht één van deze, b.v. Jizreël bedoeld is. Aangezien het genoemde *zaad* wel zaaisel op de velden zal zijn, is dit het waarschijnlijkste. Wat wordt er bovendien van den „uittocht uit Egypte" indien de Merenpta-inscriptie Israël reeds als toentertijd in Kanaän wonende vermeldt? Volgens Winckler is hij inderdaad een *Mährchen*, en moet het gansche verblijf der Israëlieten in het land Gosen als zoodanig beschouwd worden, indien ook de Chabiri in de Tel el-Amarabrieven de omstreeks 1400 v. C. reeds in Palestina wonende en van daar uit Egypte bedreigende Hebreën zijn.

Over deze tweede quaestie spreekt Driver zich niet uit; men kan daaromtrent Budde's Religion des V. Israel bis zur Verbannung S. 4—7 nalezen. Budde twijfelt, of de Chabiri de Hebreën zijn, en, als ze het zijn, zegt hij, kunnen zeer

Digitized by Google

wel hun nakomelingen, jongere Chabiri of Hebreën, onder Ramses II tichelsteenen gebakken hebben. Dan heeft hen Amenophis IV of een ander van Ramses' voorgangers wegens hunne lastigheid uit het zuiden van Kanaän naar Egypte verplaatst om hen dichter onder zijn bereik te hebben. Eene bevestiging der bijbelsche verhalen zou echter deze *verbanning* naar Gosen niet wezen. Ik geloof, dat wij hier te zeer in het duister rondtasten om iets met zekerheid te beweren. Noch de Tel-el-Amarabrieven noch de Merneptazuil zijn m. i. voorloopig geschikt om ons veel over oud-Israël te leeren.

Wat Driver van de overeenkomst tusschen de Babylonische scheppings-, paradijs- en zondvloedverhalen met de Israëlietische zegt, is niet nieuw, maar toch in zijn geheel lezenswaard. Ik moet dat en veel meer, wat hier voorkomt, tot mijn leedwezen met stilzwijgen voorbijgaan, omdat eene aankondiging haar eigenaardige grenzen heeft. Gaarne wek ik echter ten slotte de lezers van ons tijdschrift tot eigen kennismaking met het belangrijk boek op.

J. C. MATTHES.

Christenliefde, van Dr. MARTIN RADE door Dr. J. HERDERSCHEÊ. Amsterdam, Delsman en Nolthenius 1899. 100 blz. *f* 0.75.

Het kind moet een naam hebben, en vermoedelijk omdat er geen titel was waaronder de geheele inhoud van dit werkje kon worden samengevat, werd deze gekozen die op de kleinste helft van toepassing is. 6 stukjes over liefde van Christenen onderling, 7 over onderdeelen van de Bergrede, 4 over nog andere onderwerpen worden ons hier aangeboden in eene, zooals wel van zelf spreekt, goede vertaling, en in den vorm waarin sedert een paar jaar de uitgever Breyer (wiens werk in dezen door anderen moest worden opgevat) verschillende stichtelijke werkjes, ook van Snellen, het licht deed zien.

De vertaler neemt niet den ganschen inhoud voor zijne rekening maar meent dat hij de lectuur als stichtelijk in den goeden zin mag aanbevelen. Laten wij het werkje nemen zoo-

Digitized by Google

als het ons wordt aangeboden, en niet den geheelen inhoud beoordeelen, maar vragen of er genoeg goeds in is om de vertaling te rechtvaardigen. Het antwoord daarop kan slechts voor een deel bevestigend zijn. Immers wat over Christelijke broederliefde wordt gezegd, bijna de helft van het werkje, had gerust onvertaald kunnen blijven. De schrijver merkt op dat in het N. T. gedurig sprake is van liefde der Christenen onder elkander, en meent dat deze Christelijke broederliefde, door hem een half vergeten Christendom genoemd, ook door ons moet worden nagestreefd. Nu kan iemand die eenheid, die gemeenschap der heiligen zeer mooi vinden, maar in de practijk is er niets mee aan te vangen. „Wij Christenen", zoo kan men alleen spreken als men zich één gevoelt tegenover anderen; dat ging goed in de eerste Christentijden, dat gaat in Oost en West, maar dat gaat niet in geheel gekerstende streken. Tenzij men eerst den naam „Christen" gaat beperken tot eigen geestverwanten en gaat zeggen: „wij modernen die het echte Christendom hebben", of „wij evangelischen die het rechte Christendom hebben" enz., wij Christenen moeten ons één gevoelen. Maar zoo dwaas is de schrijver niet.

Geheel anders is het tweede gedeelte. Ook daar wel iets wat gerust achterwege had kunnen blijven, maar daarnaast vrij wat gezond voedsel voor verstand en hart. Eén voorbeeld slechts: „De vraag naar het recht van den leugen om bestwil, den leugen uit beleefdheid of om anderen welgevallig te zijn is zeer geliefd bij allen die met hunne denkbeelden gaarne de oppervlakte van godsdienstig-zedelijken ernst aanraken. Of ik voor een doodzieke bruid mag verzwijgen dat haar bruidegom ontrouw is geworden? Of ik onder mijn brief mag zetten „hoogachtend" ook wanneer ik met den besten wil geene achting voor den mensch aan wien ik schrijf kan koesteren? En zoo zijn er tal van belangrijke kwesties.

Jezus heeft zijne volgelingen van dergelijk vragen- en antwoordenspel bevrijd. Hij wil beslist dat wij ook in het geringste van ons doen en laten getrouw zijn, maar hij is een vijand van alle „uitziften van de mug en verzwelgen van den kameel". Hij doet ons deelachtig worden de neiging en den moed tot oprechtheid. Deze oprechtheid is geen ruwe deugd die rechts en links offers eischt. Veeleer is zij evenals iedere andere deugd,

Digitized by Google

een dienst der liefde welke wij aan onze naasten verschuldigd zijn. Hoe wij haar in toepassing zullen brengen is in ieder afzonderlijk geval een kwestie van tact, die met ware liefde onafscheidelijk verbonden is. Een oprecht mensch liegt niet, ook wanneer hij zwijgt, ontwijkende antwoorden geeft, de waarheid niet uitkraamt", bl. 74.

De helft van het boekje te geven voor den halven prijs ware dus m. i. beter geweest dan alles te vertalen.

Veenhuizen. H. R. OFFERHAUS.

Calvijns invloed op de reformatie in de Nederlanden, voor zooveel die door hemzelven is uitgeoefend, door F. L. RUTGERS, *theol. dr. en prof. Leiden,* D. Donner. 1899. 236 bl.

Zooals aan velen bekend is, houdt de Vrije „Universiteit" te Amsterdam jaarlijks met akademische deftigheid ook haar dag van overdracht. Zoo is deze rede uitgesproken op 20 October van den jare 1898, en al kon het plechtig Salve Rector den door de directeuren benoemden maar toen afwezigen rector dr. Abr. Kuyper niet worden toegeroepen, de fungeerende dignitaris dr. Rutgers eindigde zijn oratie, zooals dat dan gebruikelijk is, met de aloude formule: „Vivat Academia, Vivat, Crescat, Floreat!" Deze rede is echter eerst ruim een jaar later in druk uitgegeven. De oorzaak van dit uitstel wordt door den spreker zelf opgehelderd: hij had dien tijd noodig om aan den tekst van zijn verhandeling aanteekeningen toe te voegen in grooten getale. Daardoor is de redevoering, die reeds 38 bladzijden roiaal octavo beslaat, aangegroeid tot een boek, waar veel in te lezen staat, want de noten vullen de ruimte van 187 bladzijden, zeer dicht gedrukt, naar het loffelijk gebruik van dr. Rutgers gevolgd door een paar met zorg bewerkte registers.

De inhoud van het geheel is het resultaat van een onderzoek, dat wel eens verdiende ingesteld te worden. En dat de geleerde

Digitized by Google

auteur met voorliefde zijn onderwerp gekozen en behandeld heeft, blijkt zoowel uit den inhoud als vooral uit de omvangrijke studie, die hij zich daarvoor heeft getroost. Het is natuurlijk wel van belang te weten, of de groote kerkhervormer ook rechtstreeks in betrekking heeft gestaan met personen en kringen in een land, waar zijn leer op kerkelijk en godgeleerd gebied twee eeuwen lang de toongevende richting is geweest, al was deze bemoeiing ook slechts een bijkomstig onderdeel van zijn geheelen arbeid. Dit onderwerp mag een geschikte keuze heeten voor een gehoor van vrienden en kweekelingen van deze leerschool, waar de oude vaan nog met eerbied omhoog gehouden wordt, maar ook anderen, die de historie van onze kerk in dat tijdperk van haar wording en opkomst zoo nauwkeurig mogelijk begeeren te kennen, zullen daarin belang stellen.

Met grooten ijver heeft dr. Rutgers de stof voor zijn verhandeling opgespoord uit de brievenverzamelingen van dien tijd, uit de Opera Calvini, uit allerlei geschriften e. d. Als resultaat daarvan kan hij de aandacht vestigen op een aantal geboren Nederlanders, die Calvijn te Genève of elders ontmoet heeft, die door correspondentie met hem in relatie stonden, ook die hij wegens hun afwijkingen in het geloof bestreden heeft. Daarna vermeldt hij geschriften van Calvijn, die reeds bij zijn leven in deze landen lezers hebben gevonden of kunnen vinden: acht daarvan stonden op den index van 1550. In de derde plaats behandelt dr. Rutgers de relatie van Calvijn met nederlandsche kringen, nl. met de kerken te Londen, Wesel, Frankfort en Antwerpen, wanneer die soms zijn raad en gevoelen inwonnen. Uit dit overzicht blijkt, dat de groote hervormer bekend was en zich ingelaten heeft met Nederlanders, zelfs mannen van name en invloed en nederlandsche gemeenten, en wat daarvan te vermelden valt, wordt binnen het bestek van deze oratie tot een geheel bijeengebracht en besproken.

Het maken van aanteekeningen is verleidelijk werk, en ik kan mij voorstellen, dat dr. Rutgers met groot genot opruiming heeft gehouden in de verzameling van het bij zijn nasporingen opgemerkte. Dan kunnen allerlei mededeelingen worden gedaan, die in den tekst zelf als uitweiding minder gepast zijn, men kan fouten weerleggen, rectificaties aanbrengen. Het is in noten

Digitized by Google

geoorloofd den hoofdweg eens te verlaten en kleine excursies te maken op een zijweg om daar aan te wijzen, wat wel verdient bewaard te worden en voor verwante studie zijn nut kan hebben. Vooral biografische bijzonderheden zijn daarvoor zeer geschikt. Aan dit deel van den arbeid van dr. Rutgers hebben wij de mededeeling te danken ook van wetenswaardige zaken, die de hervorming in de Nederlanden niet rechtstreeks raken. Het zijn dan veelmeer illustraties van het leven van Calvijn en bijdragen tot kennis van zijn arbeid, persoon en denkwijze. Nu, dat is te begrijpen, want het doel, dat de redenaar zich voorstelde was „eene bijdrage te leveren tot de kennis van Calvijns reformatorische werkzaamheid, bouwstoffen voor een hoofdstuk van zijne biographie", nl. van den door hem buiten Genève geoefenden invloed, terwijl hij in de oratie zich meer speciaal bepaalde tot hetgeen op Nederland of althans Nederlanders betrekking heeft. Hier moet evenwel opgemerkt worden, dat dr. Rutgers wel wat meer onderscheid had mogen maken tusschen de Nederlanders, met welke Calvijn bekend of in relatie is geweest, en verder, want dit is hier ook van belang, waarover hij met hen gehandeld heeft. Want hij bepaalt zich juist daar tot een bloot optellen van namen, waar zijn rede zeer zeker het meest belangrijk zou worden, nl. als hij met zijn bespreking genaderd is tot de mannen van beteekenis, zooals Marnix van St. Aldegonde en zijn broeder, Poppius, Dathenus, de Brès, Heydanus, Loyseleur, Taffin e. d. Deze personen worden echter „kortheidshalve" in een paar volzinnen afgehandeld, behoudens enkele berichten in de rubriek aanteekeningen. Zulk een achteloosheid kan niet goedgemaakt worden door de opmerking, dat zij bekend genoeg zijn en dat aan hen dus moeielijk een „evenredige plaatsruimte" kon worden toegestaan. Het zou geen onevenredigheid zijn, als meer en hier zelfs noodige aandacht gewijd werd aan Calvijns invloed op eersterangsmenschen boven personen van den derden of vierden rang. Van deze lieden was bloote naamsvermelding in den tekst met een paar beknopte berichten in de aanteekening voldoende. Ook denk ik, dat over de betrekking tusschen Calvijn en die bekende figuren in onze hervormingsgeschiedenis nog wel het een en ander te bespreken zou zijn, dat niet algemeen bekend was, of wel eens weer opzettelijke behandeling uit dit oogpunt

Digitized by Google

verdiende. Hier stelt S. de verwachting te leur, die door den titel en de aankondiging van zijn onderwerp was opgewekt.

Dat hij bezwaren heeft tegen de Studiën over Calvijn door wijlen dr. A. Pierson en dat hij in een beknopte kritiek daarvan treedt om onjuistheden en oppervlakkigheid aan te toonen, dat is te begrijpen. Zijn oordeel over het gevoelen van dr. A. van der Linde in diens Michaël Servet is niet gunstig, dat ook al weer niet te verwonderen is. Maar ik behoef niet speciaal melding te maken van alle punten, waar dr. Rutgers aanleiding krijgt fouten te herstellen en verkeerde beschouwingswijzen te corrigeeren. Het is hier zelfs de plaats om een woord van waardeering voor zijn van veel inspanning en zorg getuigende studie uit te spreken, een arbeid die inderdaad zeer veel wetenswaardigs bevat. Ik wil zelfs een enkele mededeeling doen, die dienen kan tot aanvulling van de berichten over Justus Velsius, Calvijns tegenpartij in een twistgesprek te Frankfort over de predestinatie. Deze zonderlinge philosoof en roervink heeft verscheidene jaren tusschen 1567 en 1577 te Groningen in den kerker doorgebracht. Over die langdurige gevangenschap ontdekte ik in het rijksarchief aldaar een opmerkelijk en vrij uitvoerig bericht en heb daarover toen een artikel geplaatst in den Groninger volksalmanak van 1896. Dat dr. Rutgers hiermede onbekend was, is niet te verwonderen: een provinciaal jaarboekje ontsnapt licht aan de attentie. Dat moet men toevallig vernemen.

De oratie eindigt met een paar opmerkingen, waarin dr. Rutgers opkomt tegen onjuiste voorstellingen omtrent het oorspronkelijk niet-calvinist karakter der reformatie hier te lande en omtrent de oudste verkondigers van deze leer. In de eerste helft van deze eeuw hield men op het voetspoor van Wtenbogaert en de toenmalige Remonstranten het calvinisme voor een plant van vreemden bodem, uitheemsch, niet nationaal. Omdat het echter door den geweldigen ijver van meestal buitenlandsche of in het buitenland gevormde predikers opgang maakte, zoo is die geest in de hervormde kerk der Nederlanden eigenlijk een onrechtmatige overheersching. Ypey en Dermout en vooral de Groninger godgeleerden wezen met nadruk op de door het calvinisme verdrongen godsdienstige richting, die hier te lande haar groote woordvoerders had en een zuiver nederlandsch,

Digitized by Google

meer evangelisch karakter droeg. Blijkbaar is dr. Rutgers bevreesd, dat die voorstelling nog gangbaar is en blijven zal. Hij komt er althans tegen op. Laat hem echter gerust zijn. Zij, die deze oude geschiedenissen tot voorwerp van hun studie maken, zijn het vrij wel eens, dat zich op het gebied van de hervorming in de eerste zestig jaren van de zestiende eeuw zoo verschillende stroomingen in de geloofsdenkbeelden van ons voorgeslacht hebben vertoond, dat het moeielijk uit te maken is, aan welke daarvan het praedicaat zuiver nederlandsch omnium consensu mag worden gegeven. Men vond hier voorstanders van velerlei hervormde leering en ook velerlei reformatie. In een tijd toen nog geen van die stroomingen de machtigste was geworden, kwam ook nog het calvinisme hier zijn intrede maken, en het heeft zich onder ons voorgeslacht heel spoedig ingeburgerd. De verhouding was aanvankelijk zelfs goed. Eerst toen de twisten over de leer tegen het dogmatisch sterke calvinisme opstaken, vertoonde zich bij de anderen een anti-calviniste zin. Het calvinisme, dat langzamerhand door het getal en den ijver van zijn aanhangers de toongevende richting in de hervormde kerk van onze voorvaderen geworden is, heeft vooral in den tijd van de vestiging van die kerk in de vrijgemaakte gewesten groote dienst kunnen bewijzen. Nochtans is het onbillijk en ook onhistorisch om aan het calvinisme eerbiedig alleen den eerepalm uit te reiken zonder te willen erkennen, dat ook in anderen geest op zeer verdienstelijke wijze de zaak van het protestantisme is bevorderd. Het resultaat is te wijten aan de oorspronkelijke samenwerking van verschillenden kant. Het calvinisme trad op en arbeidde eerst nter pares, het kon al spoedig heeten primus inter pares, doch zijn natuur brengt mede, dat het geen inter pares duldt en dus met volharding ging kampen om tot het primaat te geraken.

In de slotbeschouwing van zijn oratie lees ik, dat dr. Rutgers groot bezwaar heeft tegen de bewering „alsof het Calvinisme hier uit Frankrijk zou geïmporteerd zijn, eene bewering die bij onze geschiedschrijvers zóó vaststaat, dat men haar eenvoudig maar uitspreekt (zonder) schijn van bewijs". Hij wijst op Motley, die de hervorming hier te lande zijn intocht laat doen „not through the Augsburg but the Huguenot gate", en dan zegt, dat „the fiery field-preachers from the south of France" het

Digitized by Google

eerst de bewegelijke gemoederen van de Zuidnederlanders deden ontvlammen. Zeer zeker zijn die „veldpredikers uit het zuiden van Frankrijk" een oratorische wending uit de pen van den amerikaanschen historicus. Na een afdoende aanteekening van dr. Bakhuizen van den Brink bij deze passage hadden de proff. Fruin en Blok niet de onjuiste voorstelling moeten overnemen, dat „hugenootsche predikers uit Noord-Frankrijk in grooten getale" in Vlaanderen en Henegouwen zijn opgetreden. Dr. Rutgers verklaart, dat de geschiedenis ons dit niet leert. Nu, daarin kan hij wel gelijk hebben. De fransche Hugenooten zullen hun predikers wel bij zich gehouden en niet tot propaganda in aangrenzende landen gebruikt hebben. Hier is de korte opheldering van dr. Bakhuizen van den Brink voldoende: „Zoo wij Franciscus Junius en Pélérin de la Grange uitzonderen, weten wij althans geene bekende namen uit het zuiden (d. i. uit Frankrijk) aan te wijzen". Voor dr. Rutgers is dit evenwel ter bestrijding van een inkomst van fransche zijde niet genoeg. Hij haalt er ook een verklaring bij van Junius, die in zijn eigen levensbeschrijving verhaalt, hoeveel moeite hij had om in Antwerpen het wantrouwen te overwinnen, dat men tegen hem als franschman, niet om zijn taal maar om zijn afkomst, koesterde. Maar het moet niet vergeten worden, dat Antwerpen een vlaamsche stad was, en in die gewesten wilde men van geen fransche inmenging weten. Men hield een fransch prediker dus voor een agent om tot aansluiting bij Frankrijk mede te werken, en al was dat ook bij de Hugenooten, dat wilde men niet om allerlei redenen.

Al kwamen dan geen fransche predikanten in grooten getale de grenzen over om in de waalsche gewesten de hervormde leer te planten, dat het calvinisme over de zuidergrenzen zijn intocht gedaan heeft, dat er levendige betrekking bestond met de hervormden in Frankrijk, is wel aan geen bedenking onderhevig. Van het zuiden, uit de waalsche gewesten verspreidde het zich snel noordwaarts in de vlaamsche landen, daarna ook over de Maas. Verwantschap in taal en geloof bracht de Hugenooten en de hervormingsgezinden in de zuidelijke Nederlanden tot elkander: ook belijdenis en kerkinrichting droegen daarvan de blijken. Men ziet, dat deze onnauwkeurigheid gemakkelijk kon worden weggenomen. Maar ingenomen met zijn onderwerp, den hoog vereerden grooten denker te Genève, legt dr. Rutgers

Digitized by Google

vooral nadruk op den persoonlijken invloed van Calvijn, en dat daardoor „Nederlandsche hoofden en harten zich terstond en bij toeneming tot die opvatting van de Reformatie voelden aangetrokken. Wat door Gods genade juist aan hem in bijzondere mate gegeven was, ... dat heeft door diezelfde genade juist hier bijzonderen weerklank gevonden". Hier geloof ik, dat de S. te veel bewijst of voor bewezen houdt. Calvijn kende Nederlanders, heeft zich bij voorkomende gelegenheden met hen en hun belangen bemoeid, had zelfs onder mannen van name leerlingen en geestverwanten, maar van direct deelnemen aan den gang der hervorming hier te lande kan geen sprake zijn. De slotwoorden van deze zijn beschouwing, dat „de leiding Gods gelijktijdig zijne kerk in de Nederlanden en zijn dienaar in Genève als het ware voor elkander gevormd, tot elkander gebracht, aan elkander verbonden" heeft, kunnen dus niet zonder eenige opheldernde toelichting worden doorgelaten. Tot het succes van het calvinisme hebben onder „Gods leiding" ook zelfs bij Calvijns leven nog vele andere omstandigheden samengewerkt.

Groningen, Maart 1900. J. Reitsma.

Het eene noodige. Een laatst woord als Remonstrantsch Predikant, door L. N. de Jong. (M. C. M. de Groot, Schiedam. 1900. *f* 0.25).

Een zonderlinge afscheidsrede. De schrijver heeft zich van de Broederschap losgemaakt, hoewel hij haar „als predikant veel te danken" heeft. Zonder haar „beginsel van vrijheid en verdraagzaamheid" zou hij voor zichzelf „nooit zijn gekomen tot helderheid".

Hij weet dat er buiten haar kring velen zijn, die in hun persoonlijke vrijheid zich belemmerd gevoelen door een hen „opgelegde (?) belijdenis". Maar ook dat zij en alle andere kerkgenootschappen den mensch verhinderen, God anders te belijden dan met de lippen, en het oog te ontsluiten voor de openbaringen Gods in dezen tijd en in het eigen leven (?!).

Die leelijke kerkgenootschappen. W. C. v. M.

De laatst verschenen afleveringen van Herzog's *Realencyklopädie* (Leipzig, J. C. Hinrichs, 10 deelen à M 10, zijn Heft 75/76.

Digitized by Google

DE WIJSBEGEERTE DER MAATSCHAPPELIJKE ONTWIKKELING.

De Godsvrucht voorwerp van Historisch Onderzoek. Rede, op den dies natalis der universiteit van Amsterdam gehouden door den Rector Magnificus Dr. S. Cramer.

Wij leven in een tijd, waarin het hart van menig theoloog verdeeld is tusschen twee stroomingen, die aan den eenen kant beide evenveel aanspraak op zijn liefde schijnen te hebben en die aan de andere zijde te uiteenloopend schijnen om in één hart vereenigd te zijn. Ik zou die twee stroomingen willen noemen de academische en de sociologische. De academische legt den nadruk op de groote beteekenis, die het voor den predikant heeft, theologie te beoefenen, goed geschoold te zijn op het gebied van Oud- en Nieuw-Testamentische letterkunde, van kerkhistorie en wijsbegeerte van den godsdienst. De sociologische strooming daarentegen wil de maatschappelijke behoeften van onzen tijd overdacht en besproken zien, wil „de sociale kwestie op den kansel". Dat beide stroomingen noodzakelijk uiteen moèten loopen, zou ik niet gaarne beweren; maar zooals zij zich vertoonen lóópen zij uiteen, of beter gezegd: de menschen, die òf de eene òf de andere volgen, loopen uiteen. Wie de groote waarde van beoefening der schoolsche theologie bepleit, voert veelal oppositie tegen dat „zich bemoeien met allerlei dingen, die met den godsdienst niet te maken hebben"; en hij, wiens leuze het is, dat de predikant van onze dagen vóór alles stelling moet nemen te midden der hedendaagsche maatschappelijke bewegingen, haalt zijn schouders op bij de vraag, wat deze dan heeft te doen op 't gebied der godgeleerde wetenschappen. En zoo kan het ons

ANDOVER THEOL. SEMINARY SEP 18 1900 LIBRARY.
Digitized by Google

dikwijls toeschijnen, dat wij verdeeld zijn in twee kampen, 't kamp der uiterste linkerzijde — dat der jongeren — en dat der uiterste rechterzijde — dat der ouderen. Wie zich bij de eene zijde aansluit, schijnt voor de andere verloren; en hij, wiens hart nog verdeeld is tusschen beide, gevoelt zich wellicht als Hercules op den kruisweg: naar twee zijden genoodigd om een keuze te doen voor 't leven, zal hij slechts één van die beide zijden kunnen volgen. Ook hier geldt het naar 't oordeel van velen: „niemand kan twee Heeren dienen: want of hij zal den eenen liefhebben en den ander haten; of hij zal den eenen aanhangen en den ander verachten".

Dat deze scheiding niet behoeft te bestaan, zal blijken uit de volgende bladzijden. Ik wensch te wijzen op een van de plaatsen, waar deze beide stroomingen — de academische en de sociologische — kunnen ineenvloeien. Ik wil dat doen naar aanleiding van de rede, die Prof. Dr. S. Cramer als Rector Magnificus op den dies natalis van de Amsterdamsche universiteit heeft gehouden [1]). Toen de academicus par excellence die rede hield, kwam het mij voor, dat hij stond in de onmiddellijke nabijheid — zij het misschien ook met den rug naar hen toegewend — van de meest vooruitstrevenden onder de sociologen. Wij behoeven de rede maar met haar aangezicht naar den rechten kant te plaatsen, en ook zonderdat wij al te veel bij haar aandringen zal zij er dan toe komen om de hand te reiken aan de jongste dochter der sociologische wetenschap: de wijsbegeerte der maatschappelijke ontwikkeling.

Over deze wijsbegeerte allereerst het een en ander. Dat zij er is, zou ik niet durven beweren. Maar zij is in aantocht, en de tijd kan niet ver meer wezen, waarin zij in zeer aanwijsbare omtrekken gestalte zal hebben aangenomen. De begeerte van een groot deel van het tegenwoordig geslacht gaat tot die nieuwe wijsbegeerte uit. Men wil kennen de wetten, waarlangs het maatschappelijk leven zich ontwikkeld heeft en zal ontwikkelen; men wil uit de historie de lijnen kunnen aanwijzen, waarlangs onze beschaving gekomen is tot waar wij ze thans vinden, en men wil die lijnen doortrekken ook en de richting aanwijzen, die onze cultuur in de naaste toe-

1) De godsvrucht voorwerp van historisch onderzoek. Amsterdam, Joh. Müller 1900.

Digitized by Google

komst zal inslaan. Hoe onze societas in al hare geledingen geworden is en wat zij worden zal, wil men met behulp van empirie en speculatie doorgronden.

Wie ik met die „men" bedoel? Ik zou enkele namen kunnen noemen, maar beter doe ik met te zeggen, dat ik het oog heb op allen, die er, terecht of ten onrechte, van doordrongen zijn, dat onze maatschappij bezig is een crisis te doorleven, die straks zal leiden, naar zij meenen, tot geheel nieuwe vormen van samenleving, tot geheel nieuwe rechtsopvattingen, tot geheel nieuwe oeconomische verhoudingen, tot geheel nieuwe wijsgeerige inzichten, tot gansch andere godsdienstvormen en kunstopvattingen. Ik heb het oog op hen, die meenen, dat er een verschuiving onzer samenleving in gang is, zoo groot als nooit tevoren. Dat zijn niet de intellectuëele socialisten alleen, het zijn allen, die met of zonder veel ingenomenheid de overtuiging hebben, dat de 19de eeuw oud geworden is en dat de twintigste ons een nieuwen aeon belooft, waarin al het oude zal zijn voorbij gegaan. Hoe kan het anders, of zij willen dien nieuwen aeon kennen, zij willen hem de hand reiken, zij willen hem plaats bereiden? Maar dan moeten zij weten, hoe hij zal zijn, in welke richting hij gezocht en langs welke wegen hij bereikt wil worden; dan moeten zij weten, welke krachten er te zijnen behoeve in het werk moeten worden gesteld, naar welken kant bestaande inzichten en verhoudingen gewijzigd moeten worden.

Ik weet niemand, die dezen drang van onzen tijd duidelijker in zich heeft gevoeld dan de Berner hoogleeraar Dr. Ludwig Stein. In 1897 heeft hij gepoogd op de sociale vraagstukken het licht der philosophie te werpen in een werk, getiteld: „die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Sozial-philosophie und ihre Geschichte". Daarin beweerde hij, dat de wijsbegeerte van onzen tijd tot taak heeft, niet om nog langer te speculeeren over God en Natuur, maar om den aard der maatschappelijke stroomingen op te sporen en als 't ware van de lippen van den nog maar half bewusten, stamelenden tijdgeest af te lezen, waarheen de hoofdstroom is gericht. Stein meent, dat de teekenen der tijden onmiskenbaar aantoonen, dat er een strijd ontbrand is voor de wijziging der maatschappelijke samenleving, en dat onder den indruk daar-

Digitized by Google

van de menschelijke geest van dezen tijd zoekende en tastende rondgaat om te komen tot een „sociale levensbeschouwing." Enkele maanden geleden heeft Stein gepoogd zulk een sociale levensbeschouwing te geven, en wel in een werk getiteld: „Versuch einer Kultur-philosophie". Hierin bestudeert hij de verschillende maatschappelijke vraagstukken van onze samenleving naar philosophisch-historische methode; hij poogt aldus bouwstoffen bij te dragen voor „een wijsbegeerte onzer West-Europeesch-Amerikaansche beschaving". Hij maakt om zoo te zeggen de geestelijke balans van de 19de eeuw op, om op grond daarvan met eenige waarschijnlijkheid het budget voor de 20ste te kunnen vaststellen. Achtereenvolgens wijdt hij b.v. beschouwingen aan het individualistische anarchisme van Nietzsche; aan de sociale „mythologie" van Marx; aan de waarde (of liever, de onwaarde) van romantiek en mystiek; aan de gronden, die hij heeft voor zijn sociologisch optimisme. Het resultaat zijner beschouwingen is de overtuiging: dat onze maatschappij bezig is zich te ontwikkelen zoowel in socialistische als in individualistische richting: socialisme zal er zijn in de maatschappelijke instellingen, individualisme voor het persoonlijk leven; wat men ook zoo zou kunnen uitdrukken: socialisme op de markt, indivualisme in het huisgezin. Daarbij zal het intellect steeds meer de drijvende kracht in het leven der menschheid worden, er zal komen „een aristocratie der wetenschappelijke beschaving", een „Kultuuraristocratie", een wereldheerschappij der intelligentie.

In een jongst verschenen opstel in „Die Zukunft", overgenomen in de „Wetenschappelijke Bladen" van Mei l.l., zet Dr. Stein nog eens zijn beschouwing uiteen. In het begin van deze eeuw, zegt hij daar, bloeide de *natuur*philosophie; thans aan het einde dezer eeuw staat de zon van het menschelijk denken in het teeken der *cultuur*philosophie. Voorbij zijn de dagen, waarin allerlei phantastische systemen pretendeerden de absolute waarheid te openbaren. Voorbij zijn de dagen, waarin de wereld het oor leende aan speculatieve natuurphilosophen, die — ieder op zijn wijze — het „wereldraadsel" meenden opgelost te hebben. Men heeft ingezien, dat nooit twee van deze wijzen met elkander instemden, en mistroostig heeft men zich afgewend van de mannen, die tien verschillende oplossingen voorstelden,

Digitized by Google

waar er toch slechts één waarheid kan zijn. Dr. Stein verheugt zich in dien afkeer van de speculatieve natuurphilosophie: in onzen tijd toch hebben z. i. de wijsgeerige denkers een ruim arbeidsveld voor zich, als zij de geschiedenis der beschaving willen bestudeeren. De sociale vraagstukken roepen om een oplossing; het „sociale geweten" is ontwaakt en stelt de wetenschappelijk-wijsgeerige denkers voor nieuwe moeilijke problemen; evenals de problemen der biologie een veertigtal jaren geleden, en die der physisch-chemische wetenschappen in 't begin dezer eeuw, zoo worden thans die der sociologie den wijsgeeren voorgelegd als gegevens, die bij een „wereldbeschouwing" niet kunnen worden verwaarloosd. Het algemeen wijsgeerig nadenken zal van nu af aan vooral te letten hebben op de „sociale wetenschap" en in de eerste plaats „Kultuurphilosophie" moeten worden. Het is n.l. met het wetenschappelijk bewustzijn van een bepaald tijdperk gelegen als met het bewuste leven van elk menschelijk individu. Wat het laatste betreft, spreken wij sedert Herbart van een „Enge der Bewustseins", hetgeen zeggen wil, dat er maar ongeveer een tiental voorstellingen tegelijk duidelijk bewust voor onzen geest kunnen staan, en dat al wat verder in het magazijn van dien geest voorhanden is voor een bepaalden tijd „onder den dorpel van het bewustzijn" verkeert. Niet anders dan van ieder individu nu is ook de duidelijk bewuste werkzaamheid van zeker tijdvak beperkt; ook in dien ruimeren zin geldt de wet van de „Enge des Bewustseins". Voor iedere generatie zijn bepaalde vraagstukken van overwegend belang; voor ons nu zijn van belang die vraagstukken, welke betrekking hebben op de grondslagen der samenleving en op den gang der ontwikkeling en beschaving. Het heelal te begrijpen is niet langer onze begeerte. Of de zintuigelijk waarneembare wereld uit atomen of uit energiën of uit krachtcentra samengesteld is; of „Ik" en „de Natuur", of „Subject" en „Object" tegenstellingen zijn, welke in de ware werkelijkheid teruggevonden worden, dan wel „een eenheid vormen in het Absolute"; of de onderscheiding van een phaenomenale en een noumenale wereld door Kant het wereldraadsel oplost; of het ethische pantheïsme van Fichte, het naturalistische en aesthetische van Schelling, het logische van Hegel het laatste woord der bespiegelende wijsbegeerte zal zijn; al die vragen

Digitized by Google

zal het wijsgeerig streven der 20ste eeuw niet trachten op te lossen. De metaphysische theorieën en de vraag naar het verbijsterend feit van het menschelijk kenvermogen hebben tot voor weinige jaren de onderwerpen der wijsgeerige bespiegeling gevormd, maar meer en meer komt de *ethica* als het wijsgeerig vraagstuk bij uitnemendheid onze aandacht vragen. Niet de ware aard van het „Zijn" zal voortaan de hoofdvraag voor wijsgeerig aangelegde geesten vormen; maar de mensch als deel der samenleving, de wetten van het ontstaan en van de voortgezette ontwikkeling dier samenleving, en de grondslagen der menschelijke handelingen — die zullen de taak der wijsbegeerte vormen. Na twee duizend jaren van wijsgeerig rondtasten en zoeken is de mensch weder tot zich zelf teruggekeerd en wordt hij gedrongen tot het nauwkeurig begrijpen en bepalen zijner verhoudingen tot zijn omgeving. Wij beleven in zekeren zin dus een renaissance van het anthropocentrisme, alleen met dit verschil, dat de mensch nu niet meer als in oude dagen het middelpunt van het heelal, maar alleen het middelpunt van het wijsgeerig denken zal zijn."

Ik heb de overtuiging, dat Dr. Stein's woord gesproken is naar het hart van vele jongere theologen. Ik kan mij hier niet beroepen op statistische gegevens en zal 't wel nooit kunnen doen ook; maar ik durf toch beweren — en ik verwacht daarbij geen belangrijke tegenspraak — dat het hart onzer jongste generatie tot een heel andere studie uitgaat dan tot die van exegetischen en letterkundigen aard; en dat het zich heengetrokken gevoelt tot een geheel andere wetenschap dan in 't algemeen de academische, welker groote propaedeutische beteekenis het overigens niet ontkennen zal. Met groote liefde worden gelezen theologische dilettant-studiën, die toch waarlijk niet uitmunten door geleerdheid of heldere uiteenzetting, terwijl Ritschl's Geschiedenis van het Piëtisme onopengesneden in de bibliotheek blijft staan. Er wordt door velen behoefte gevoeld aan een andere beoefening van de godsdiensthistorie dan die, welke hen door 't candidaats- of proponentsexamen moest helpen; behoefte aan een andere wijsbegeerte ook. Wat aan de universiteit hun belangstelling heeft kunnen winnen, was wellicht enkel de ethiek — is niet langen tijd de illusie van een mijner vrienden geweest de „ethiek van het socialisme" te

Digitized by Google

beschrijven? Maar als daar verder in hen was een zoekend verlangen, dan ging dat niet uit naar de een of andere moderne dogmatiek maar naar een uiteenzetting van de beteekenis, die het religieus leven — van hùn religieus leven wellicht — heeft als sociale macht. Lezingen over „materialisme en godsdienst" zullen hun in de ooren klinken als klanken uit een voorbijgegane wereld. En nu Dr. E. Ekker nog onlangs een vertaling heeft gegeven van Dr. Paul Zimmerman's voordrachten over „het Raadsel des Levens en de Radeloosheid van het Materialisme", zal wel de een of andere predikantenleeskring dat boek de rondte laten doen, doch het is waarschijnlijk, dat het jongste lid van dien kring dat boek slechts vluchtig zal doorbladeren en misschien door geen enkel woord ervan zoozeer getroffen zal worden als door 't getal 1876 op 't titelblad, welk getal 't jaar aanwijst, waarin zulke voordrachten nog algemeen voor actueël doorgingen.

Als ik mij aan de zijde van dezen verneinenden Geist mag stellen en met hem Dr. Steins' beschouwing aanvaarden, dan komt het mij voor, dat inderdaad de vraagstukken, die zooveel te maken hebben met ons politiek en maatschappelijk leven en die zelfs den verstoksten individualist niet met rust laten, allereerst aanspraak hebben op de belangstelling van de denkers en de vorschers. Indien hier problemen moeten worden opgelost, indien hier nieuwe banen moeten worden blootgelegd — wie anders dan zij kunnen de geroepenen zijn? De jurist, de oeconoom, de theoloog — ieder zal 't zijne moeten doen. Waar zich hier vraagstukken van den meest uiteenloopenden aard voordoen, zullen de wijsgeerig en historisch aangelegde naturen naar verschillende zijden werkzaam moeten zijn.

Wat den theoloog nu in dezen te doen staat? Ik kan het niet anders dan zoo inzien, dat het zijn taak is, om op grond van historisch-philosophische en ethische studiën de beteekenis aan te wijzen, die het godsdienstig leven als cultuurmacht in verschillende perioden van de geschiedenis heeft gehad, in dezen tijd heeft, en in de toekomst vermoedelijk zal hebben. Hij zal de waarheid van het godsdienstig geloof aan te toonen hebben niet uit een of andere metaphysische speculatie, maar uit de beschouwing onzer geworden en wordende cultuur. Hij

Digitized by Google

zal moeten aanwijzen, dat onze cultuur als organisch geheel niet kan begrepen worden zonder religie, daar deze te allen tijde een onmisbaar element en een werkdadige kracht in haar is geweest.

Het is allermerkwaardigst, dat de theologische wetenschap nu reeds, nu van haar nog niet gezegd kan worden, dat ze haar nieuwe roeping kent, onbewust zich heengewend heeft naar de zijde, waar die roeping haar wenkt. Het is de rectorale rede van Prof. Cramer, die mij aanleiding geeft dit in 't licht te stellen.

Deze rede is nl. gewijd aan „de jongste richting in de wetenschap van de geschiedenis des Christendoms". Waar deze wetenschap vroeger haar aandacht uitsluitend aan de instellingen, de kerken placht te wijden, daar heeft zij in den jongsten tijd tot voorwerp van onderzoek gekozen: het godsdienstig leven, of beter nog: den levenden godsdienst; dat, wat Schleiermacher *die Frömmigkeit* noemt, wat Harnack aanduidt als *die Originale Religion*, Kuyper als *de religie* en Cramer zelf als *de godsvrucht*. Bedoeld wordt die doorloopende stroom van gezindheden, ervaringen en innerlijk leven, die in de historie van het Christendom zich altijd zelfstandig naast de andere doorloopende reeks, die van kerken, leeringen, eeredienst, vertoont. Bedoeld wordt dat leven, dat — altijd individueel — zich vertoonde niet in geheele natiën, maar wel in allerlei kringen en individuen; en dat zich nimmer door logisch betoog alleen voortplantte, maar langs al die wegen, waarlangs de eene ziel haar leven aan de andere pleegt mee te deelen. Bedoeld wordt die breede reeks van zielsprocessen, gemoedservaringen — van schuldbesef en van herwonnen vrede en van gebed — waarmee de vroomheid van alle eeuwen ons in aanraking brengt. Het innerlijke leven des Christendoms in zijn ontwikkelingsgang voor ons te zien, ziedaar (zegt Prof. Cramer) het einddoel der historische godgeleerdheid.

Over het hoog belang dezer geschiedenis van de godsvrucht heeft Prof. Cramer enkele slotopmerkingen gemaakt. Hij legt daarbij den nadruk op den versterkenden invloed, die van deze wetenschap van het verleden kan uitgaan tot onze overtuigingen

Digitized by Google

van dezen dag. „Op gebieden, waar mathematische noch empirische zekerheid mogelijk is, is historische evidentie van de allergrootste waardij. Aan haar eet al wat fantastisch is en onwaar met alle dogmatisme zich op den duur dood".

Het was voor het gehoor in de Aula misschien jammer, dat Prof. Cramer zich tot zulke algemeene opmerkingen heeft bepaald; voor mij is het dat niet, omdat ik nu gelegenheid heb meer opzettelijk het mijne te zeggen. Doordien Prof. Cramer aan zijn rede een actueele wending heeft gegeven èn kel in de richting van Moll's opgeheven leerstoel, zal ik 't bij dezen mogen doen in de richting van de wijsbegeerte der sociale evolutie. Van hoog belang — zoo is dan mijn oordeel — is de geschiedenis van den levenden godsdienst daarom vooral, wijl zij ons de bouwstoffen zal leveren tot die wijsbegeerte. Om deze reden is zij juist in onzen tijd van hoog belang, beantwoordt zij aan den bijzonderen eisch, dien juist onze tijd aan de beoefening van de historie des christendoms stelt. Onze tijd, die de krachten wil kennen in het sociale leven; onze tijd, die de factoren wil kunnen aanwijzen, waaruit onze cultuur is geboren, onze tijd wil van de historie een antwoord op vragen als deze: is godsdienst in de verschillende ontwikkelingsphasen der samenleving een macht geweest; heeft hij — rechtstreeks of middellijk — invloed geoefend op het immer werkende proces der wordende cultuur; hoe heeft hij rechtsbegrippen gewijzigd, nieuwe wijsgeerige ideeën eerst misschien instinctief vóórgevoeld en later met bewustheid helpen verbreiden; welke rol heeft hij vervuld bij de wijziging der zedelijke ideeën; hoe heeft hij op praktische verhoudingen tusschen de menschen ingewerkt; en dan: hoe is hij als cultuurhistorisch verschijnsel te verklaren; wat was in iedere periode het toevallige, wat het wezenlijke; waardoor komt 't en wat beteekenis heeft 't, dat hij nu eens een revolutionnair karakter draagt, straks weder zich beweegt langs lijnen van geleidelijkheid?

Deze en andere vragen roepen om een antwoord; vragen die zich zullen vermenigvuldigen, naarmate de historicus scherper blik verkrijgt op de geledingen van het verleden, fijner gevoel voor den samenhang van de verschijnselen van eenzelfde tijdperk, dieper inzicht in de mysteriën, die de evolutiewet ver-

Digitized by Google

bergt ook in de wording der cultuur. En als die vragen eerst uit 't verleden haar antwoord hebben gevonden, dan zullen ze nog eens tot den historicus-wijsgeer komen en zij zullen een antwoord ook uit 't heden willen hebben. Dit is, meen ik, de eene groote vraag, waarin ze dan alle samengevat kunnen worden, de vraag, wier beantwoording onze jonge tijd met groote begeerte tegemoet ziet: welke missie heeft de religie in de toekomst te vervullen; welke macht kan en moet zij wezen in het ontwikkelingsproces, dat onze West-Europeesch-Amerikaansche beschaving bezig is door te maken?

Van dezen kant beschouwd, wekt de nieuwe richting in de geschiedenis des Christendoms bij mij 't vermoeden, dat nog andere oorzaken tot haar opkomst hebben samengewerkt dan die, welke Prof. Cramer noemt. Deze brengt de nieuwe richting in verband met wat zich in de geheele geschiedschrijving heeft gewijzigd, waarvan hij als 't meest in het oog vallend noemt: de neiging om de geschiedenis der maatschappij op den voorgrond te doen treden, niet langer die der staten; om het leven, de welvaart en den arbeid des volks als factor van grooter invloed op te vatten dan 't werk van groote mannen. Om deze wijziging te verklaren wijst de redenaar erop, hoe onze tijd gekomen is tot het inzicht, dat bij alle gebeuren krachten uit de meest verschillende gebieden samenwerken, een complex, veel rijker en ingewikkelder dan voorheen werd vermoed; verder noemt hij ons realisme, onze scherper waarneming, het denkbeeld der ontwikkeling; hij laat niet na de aandacht te vestigen op het hedendaagsche democratische inzicht, dat de grootste invloed te allen tijde berust heeft niet bij 't gezag van kerkregenten en theologen, maar bij de vroomheid van nauwelijks opgemerkte kringen; niet bij 't officiëele Christendom, maar bij wat er voor christelijk leven wegschool in het hart der groote menigte.

Nog een naderliggende oorzaak valt m. i. aan te wijzen, en wel deze: het wijsgeerig denken van onzen tijd wordt heengetrokken naar de richting van het zich ontwikkelende leven der gemeenschap; dat leven wil 't begrijpen, de wetten zijner ontwikkeling blootleggen. Daar nu al wat historische wetenschap is zich in het gevolg der wijsbegeerte heeft te scharen, heeft in onzen tijd de historie in 't algemeen en die des

Digitized by Google

Christendoms in 't bijzonder zich heen gewend naar het nieuwe arbeidsveld, de studie van het Christendom als cultuurmacht, de studie van den levenden godsdienst. Dat heeft zij wellicht meer instinctief dan bewust gedaan, maar toch allerminst toevallig, geleid, gedetermineerd als zij werd door krachten, haar zelf wellicht verborgen, die in harmonischen samenhang zoowel op haar als op andere gebieden van geestelijk leven hebben ingewerkt: ook op 't gebied der wetenschappen heerscht de wet van de wijze evolutie, die er zorg voor droeg, dat uit de pen van den geleerde het woord over „een nieuwe richting" vloeide juist in dien tijd, waarin een jongere, misschien van alle geleerdheid afgewende generatie, in dat woord een stuk van het eigen zieleleven terugvond.

Prof. Cramer had de zaak ook aldus kunnen inzien; dán hadden wij mogelijk ook een ander antwoord vernomen op „het tweetal vragen, die de nieuwe historische godgeleerdheid beheerschen: 1°. Kan deze wetenschap een verklaring geven van de verschijnselen, die zich op 't gebied van de godsvrucht voordoen? 2° vermag zij daarin een heerschende idee te ontdekken?"

Prof. Cramer vestigt ter beantwoording dezer vragen de aandacht op het feit, dat zich overal in de historie van het Christendom antinomieën voordoen, wat aan Göthe 't vinnige rijmpje in de pen gaf:

„Zwei Gegner sind es, die sich boxen,
„Die Arianer und die Orthodoxen.
„Das ist am Ende die ganze Geschicht.....

Van deze antinomieën uitgaande, spreekt Prof. Cramer als zijne meening uit, dat de ware geschiedenis van het Christendom is gelegen in de reeks van wisselende modi vivendi, die in den loop der tijden tusschen zulke elkaar uitsluitende ervaringen en gezindheden zijn geweest. De continuïteit der ontwikkeling zou dan bestaan in een al rijker en scherper ontplooiing van het eigenaardig leven, dat ieder bestanddeel van het Christendom kenmerkt.

Wat Prof. Cramer in dit verband zegt heb ik niet alles mij eigen kunnen maken: wanneer b. v. het feit, dat onze tijd zich onthoudt van het verbranden der ketters, aangehaald wordt

Digitized by Google

als een aanwijzing, dat in *de godsvrucht* „vooruitgang" valt waar te nemen, dan schijnt mij deze conclusie bedenkelijk. Toch waren het niet de onderdeelen der redeneering, die een gevoel van onbevredigdheid bij mij achterlieten. Maar de redeneering in haar geheel kon mij niet winnen. Gaarne had ik nl. hier de godsvrucht beschouwd willen hebben in verband met het geheel der cultuur, dat iedere periode te aanschouwen geeft. Zou de „vooruitgang" (sit venia verbo) van de godsvrucht wel ergens anders in gelegen kunnen zijn dan in de wijzigingen, die zij tegelijk en in samenhang met de gansche cultuur onderging? M. a. w. moeten wij niet het antwoord op de beide genoemde vragen afwachten, niet van den vorscher van de geschiedenis des Christendoms alleen, maar van hem, die de geschiedenis van de samenleving in haar geheel heeft doorvorscht, en dat niet alleen, maar die deze geschiedenis ook tot het voorwerp van zijn wijsgeerig onderzoek heeft gemaakt? Mocht deze panhistoricus dan b. v. met Dr. Ludwig Stein tot de overtuiging komen, dat de ontwikkelingsidee van de maatschappij balanceert tusschen socialisme en individualisme, dan zou hij deze schommeling ook moeten kunnen aanwijzen op het gebied van de godsvrucht. Of zou hij met Von Hartmann oordeelen, dat alle evolutie zich beweegt om de twee polen: centralisatie te eener en specialisatie te anderer zijde, dan zou hij hebben aan te toonen, dat deze wet ook geldt ten opzichte van het innerlijk godsdienstig leven. De religie kan niet op zichzelf beschouwd en begrepen worden, maar alleen in verband met andere cultuurverschijnselen. Zij moge een zekere zelfstandigheid hebben tegenover de oeconomische toestanden en andere cultuurfragmenten, zij staat hiermee toch in onverbrekelijken samenhang: de man, die beweerde, dat het uitverkiezingsgeloof is geboren uit de onzekerheid van de geldkoers in verband met 's menschen behoefte aan een vast steunpunt, hij moge ongelijk hebben gehad, maar hij heeft toch terecht beseft, dat er in eenzelfde cultuursysteem niet twee verschijnselen van eenige beteekenis kunnen zijn, die niet ten nauwste met elkander samenhangen. Wie den gang van het religieus leven in de historie ten volle wil kennen moet cultuurhistoricus zijn in den meest omvangrijken zin van 't woord.

Doch 't ware voorbarig reeds in dit opstel een definitief

Digitized by Google

antwoord te willen geven op de door Prof. Cramer geformuleerde vragen, die met nog andere te harer tijd wel zelf om een antwoord zullen vragen. Waarop ik hier de aandacht wilde vestigen, is 't verschijnsel, dat onze tijd met duidelijke teekenen ons theologen heenwijst naar historisch-wijsgeerige studiën over de religie als cultuurmacht. Of wij dien weg zullen bewandelen? Wij zullen 't moeten. Geestverwanten zoowel als tegenstanders dringen ons er toe. Heeft Tolstoï niet aanleiding gevonden om Arnolds twee eeuwen oude Geschiedenis der kerken en ketters van 't stof der vergetelheid te ontdoen? Wordt niet van naturalistische zijde de historie als argument aangevoerd om te bewijzen, dat het Christendom uitgebloeid heeft? Treedt niet in onze onmiddellijke nabijheid de materialistische geschiedenisbeschouwing op met een air, alsof ze nog gansch jong is en nog heel brutaal mag doen? En staat niet onmiddellijk achter haar de sociologische historieopvatting met vragenden blik naar ons toegekeerd? Zullen wij theologen niet weten wat te zeggen tegenover allerlei redeneeringen en beschouwingen over hedendaagsche en middeleeuwsche mystiek, over hedendaagsche en vroegere christenkolonie-vorming, redeneeringen en beschouwingen, die in onzen tijd altijd de neiging hebben om uit de historie haar wapen te smeden? Niet allen zullen wij geleerden kunnen worden; maar allen zullen wij ons kunnen beijveren, om onze overtuigingen te staalen en onze inzichten te verdiepen met behulp van de meest wijze van alle leermeesteressen. Uit den schat zijns harten en uit de volheid van zijn geloof overvloed van goede dingen voort te brengen — dat is weliswaar de groote eisch; maar niemand mag in onzen tijd van zijn renten leven, allerminst in 't geestelijke. Ook wie meer dan allen het besef mag hebben de genade van het geloof in rijkdom te bezitten, zal de schatkamer van het verleden niet gering mogen achten. Om Profeten roept onze tijd weliswaar, maar om Profeten met een bezonnen oog. De tijd is voorbij, voor onze moderne kringen althans, dat de wereld alleen bekéérd wil worden, zij wil bekeerd worden èn overtuigd. En daarom, wanneer ik een groot geloof heb in de toekomst van religie en Christendom, dan is dat niet alleen doordien ik in onze wereld een drang zie naar nieuw geboren christelijk leven, maar ook, wijl ik opmerk,

Digitized by Google

zelfs in ongeleerde kringen, een zoeken naar historische evidentie. Zal dat zoeken straks ook onze theologie beheerschen, dan zal die werkelijk ònze, ons àller theologie zal worden en niet langer het aristocratische kindje wezen van enkele zeer- en hooggeleerde intellectualisten onder ons. Dan zal ook de theologie in haar oude eer hersteld worden en zich weder een macht in de wereld toonen. Zooals er een periode is geweest, de periode van het opkomende modernisme, waarin de exegetische en letterkundige studiën, toen van actuëel belang, werden beoefend door al wat theoloog was en niet alleen als in onzen tijd door de upper ten, die gezeten zijn op hooge stoelen — zoo is nu de tijd gekomen, waarin ons aller hart zal uitgaan tot de meest actuëele van alle wetenschappen, tot de wijsbegeerte der historie: de historie der godsvrucht, en de wijsbegeerte der maatschappelijke ontwikkeling.

Magna est veritas et praevalebit — zoo leidde zijn slotwoord van de Rector Magnificus, die — naar mijn theologisch begrip althans — de eer van de universiteit der hoofdstad hoog heeft gehouden door het uitspreken eener rede, welke zooveel belofte van nieuw leven in zich verbergt. Zoo wil ook mijn laatste woord zijn: magna est veritas et praevalebit — niet alleen in de Aula der universiteit, maar ook in 't volle leven, dat ons predikanten als arbeidsveld is toegewezen, een arbeidsveld, moeilijk misschien te bearbeiden, maar niettemin een genoeg trouwe akker om de vrucht niet te onthouden aan de hand, die nimmer vertraagt.

Zaandam. C. B. HYLKEMA.

Digitized by Google

BABYLONISCH-ASSYRISCHE GODSDIENST.

The religion of Babylonia and Assyria (*Handbooks on the history of religions II*) by MORRIS JASTROW JR. PH. D. Boston, Ginn and Company, 1898. XIII en 780.

„De hoofdreden om een boek te schrijven", zegt de geleerde Amerikaansche Assyrioloog, „is den weg te bereiden voor het volgende over hetzelfde onderwerp", en elders in de voorrede zegt hij niet anders te willen als in leesbaren vorm de disjecta membra der Assyriologie verzamelen. Ik wil reeds aanstonds uitspreken, dat Jastrow ons vrij wat meer geeft dan deze bescheiden omschrijving zou doen verwachten. Ziethier eene lijvige monografie over het onderwerp, waarin alle deelen van het godsdienstig leven der oude Babyloniërs en Assyriërs zijn opgenomen: mythologie, kultus, volksgeloof, godsdienstig heldendicht, en waarin alleen de moraal iets kariger is behandeld; een putten uit het gansche bronnenmateriaal, waarbij ons de vertaalde teksten rijkelijk worden aangeboden; eene uiterst gelukkige toepassing der comparatieve methode; eene heldere uiteenzetting van de vraagstukken, met het onderwerp samenhangend; eene zeer uitvoerige bibliografie en kompleet register — alle deugden, waardoor het boek voor langen tijd het veiligst handboek blijven zal. Laat mij er bijvoegen, dat de uitgave keurig is en de stijl aangenaam en levendig. Het is, gelijk de gansche serie (waarin ook La Saussaye's „godsdienst der Germanen", reeds in het Nederlandsch uitgekomen, verschijnen zal) bestemd voor studeerenden in 't algemeen, maar ook voor vakgeleerden is het van groot belang. Voor eerstbeginnenden schijnt het mij te zwaar: zij zullen beter doen met een korter over-

Digitized by Google

zicht te beginnen. Ter kenschetsing van de bibliografie vermeld ik, dat de hoogleeraar Tiele haar „soviel(er)sehe, vollständig" noemt en dat zij ook veel Nederlandsche literatuur opneemt, al wordt in het boek zelf (p. 19) Nederland niet genoemd onder de landen, waar de Mesopotamische wetenschap beoefend wordt. Tiele's Bab. Ass. Gesch. heet „the best history that has as yet been published"; wat prof. Jeremias gaf in de la Saussaye's „Lehrbuch" „an excellent sketch of the Bab. Ass. religion". Tiele's „Geschiedenis van den godsdienst tot op Alexander" wordt naar de Duitsche vertaling aangehaald, met bijvoeging „also in Dutch".

In de volgende bladzijden wensch ik de aandacht van de lezers van dit tijdschrift op Jastrow's boek te vestigen, daarbij vooral lettende op de resultaten, die hier door de comparatieve methode bereikt zijn en op de ruime plaats, die de schrijver aan het volksgeloof in tegenstelling met den officieelen staatsgodsdienst inruimt.

Na eene inleiding over de klassieke bronnen, de geschiedenis der opgravingen, het spijkerschrift, geeft hoofdst. II een inhoudrijk en aangenaam overzicht van land en volk. In beide capita komt het vraagstuk van eene vóor-semietische, sumerisch-akkadische beschaving in het Zuiden van het Tweestroomenland ter sprake. Jastrow wil van die Sumeriërs en Akkadiërs niet weten. Reeds de oudste teksten zijn zuiver Semietisch, oordeelt hij, zelfs zij die ideografisch geschreven zijn. Hij spreekt daarover nog eens opzettelijk op p. 258, in het hoofdstuk over de bezweringsteksten, de formulen, die de geesten beheerschen en die de oudste, godsdienstige letterkunde van Babylon uitmaken, want ze ontstaan van de periode van Hammurabi af tot op 2000 v. C. Al het latere is copie. Vele dezer teksten zijn tweetalig t. w. ideografisch en daarna overgezet in fonetisch schrift, 't eerste eene doode taal als 't Latijn der Middeleeuwen, waarin de oudste teksten zijn geschreven, terwijl dan het fonetisch schrift er de commentaar bij is. In later tijd schrijft men de teksten fonetisch en brengt ze terug in het ideografisch schrift. Dat oude schrift houdt b.v. Tiele voor niet-Semietisch, maar Jastrow gaat daarin niet mede. Wat ook misschien in vóor-historische tijden moge geweest zijn, beschaving, godsdienst, alle letterkundige bronnen waarover wij beschikken zijn Se-

Digitized by Google

mietisch. Dus is onze auteur een geestverwant van Joseph Halévy te Parijs, maar op Friedrich Delitzsch mag hij zich niet langer beroepen, want deze heeft het „Pan-Semietisch" vaandel verlaten en is weder naar de Sumeriërs overgeloopen, waar hij o. a. Sayce (Hibb. Lect. 1887 p. 5, 6) en, gelijk ik reeds zeide, Tiele vindt. Want deze is aanhanger der hypothese, dat de Semieten in Babylon reeds eene Sumerisch-Akkadische beschaving vonden (b.v. Gesch. v. d. g. I, 126 vlg. 141. Giff. Lez. I, 241) en ook prof. Jeremias in de la Saussaye's „Lehrbuch" I, 165 f. helt daartoe over, ofschoon hij opmerkt, dat voor de beoefening van den godsdienst de vraag van geen belang is. De beslissing in dezen strijd blijve aan de deskundige filologen, ethnologen en anthropologen overgelaten, maar dat Jastrow toch wel wat voelt voor de Sumeriërs, of liever voor de zwakke punten der Semieten oog heeft, blijkt uit zijn boek. Niet onvermakelijk is de omstandigheid, dat prof. Hommel op beelden van de Telloh-monumenten, die behooren tot de oudste Babylonische periode, het Sumerische type wilde aanwijzen, maar helaas, („Schadenfreude" bij de „pan"-Semieten!) de neuzen waren zoo verminkt, dat het voornaamste bewijs niet kon geleverd worden.

De geschiedenis van den godsdienst van Babel-Assur volgt die van land en volk in 't algemeen en loopt dus over de jaren ± 4000—550 v. C. in de perioden: Oudbabylonisch tijdperk, Hammurabi, Assyrische en Nieuwbabylonische periode. Dat in den Oudbabylonischen godsdienst sporen van animisme in overvloed voorkomen, was van te voren te verwachten, omdat dit bij alle godsdiensten zoo is. Maar men kan er veilig bijvoegen, dat tot aan het einde toe in Babel-Assur dat animisme naast hooger voorstellingen, in het volksgeloof en in tallooze praktijken, heeft voortgeleefd. Ik zal gelegenheid hebben daarop terug te komen, maar herinner er reeds hier aan. Want Jastrow oordeelt aldus (hoofdst. III): Er is eene uitgebreide geestenwereld. De beschermgeest van een dorp, eene stad groeit met zijn domein, elke verovering maakt hem machtiger en de geesten van het veroverd gebied worden zijne dienaren. Hijzelf wordt een god met telkens scherper belijnde eigenschappen. Vaak is die god een der sterren of de maan of hij wordt vereenzelvigd met eene natuurmacht. En zoo ontstaat die vermenging

Digitized by Google

van natuurdienst en lokalen kultus, van gepersonificeerde natuurmachten en plaatselijke beschermgoden, die vaak niet meer te onderscheiden zijn. Hier blijkt dus, ook volgens J., nog duidelijk, hoe ook de natuurgodsdiensten eenmaal stonden onder de heerschappij van het animisme. Maar men vergete niet, zegt hij, dat de oudste teksten reeds dagteekenen uit een tijd, toen dat geordend animisme overwonnen was en er werkelijk goden bestonden (zie ook Gesch. v. d. G. I, 135). Dit zal ieder toestemmen. Doch te eener zijde komt het reeds in de laagste natuurgodsdiensten, dus zuiver animistische, voor, dat enkele geesten zich wezenlijk tot goden ontwikkelen (Rangi, Papa en hunne kinderen bij de Maori's; Ukko, Tuoni en andere goden bij de oude Finnen) en te anderer maakt de Babylonisch-Assyrische godsdienst ook hierin geen uitzondering op de overige hoogste natuurgodsdiensten, dat de geesten en demonen naast de officieele staatsgoden blijven voortleven, ja vaak zelfs inniger, vertrouwelijker dan dezen worden gediend.

I.

Thans begint de schrijver met een uitvoerig, beredeneerd overzicht te geven van het gansche pantheon in de onderscheidene perioden: vóór Hammurabi, Gudea's pantheon, dat van Hammurabi zelven, waarbij de dii minores en de goden in de tempellijsten en in de rechts- en koopakten afzonderlijk worden behandeld, het pantheon in het Assyrische en Nieuwbabylonische tijdperk. Daarbij afzonderlijke hoofdstukken over de godinnen (die wel niet, als bij de Israëlieten, spoorloos verdwijnen, maar die toch, uitgenomen eigenlijk alleen Ishtar, zeer in de schaduw treden), over de godentriaden en andere verbindingen en, tusschen dit alles in, Cap. XI over resten van animisme in den Babylonischen godsdienst. Een zeer groot aantal namen gaat ons voorbij en daaronder vele, die ons weinig te zeggen hebben en van wie niet veel meer dan de naam bekend is, zoodat men zich Maspéro's uitroep verklaren kan: „au milieu de ces êtres aux noms bizars ce n'est pas sans un soupir de soulagement qu'on aperçoit des personnages de vieille connaissance Bel, Shamash, Sin" (Revue de l'hist. des relig. XXXIX, 103). Maar die goden treden dan ook te dui-

Digitized by Google

delijker naar voren, en de indeeling in perioden heeft dit voordeel, dat wij een duidelijk beeld krijgen van den „groei" der hoofdgoden, van wie een aantal al de langdurige tijdperken door met zeldzaam conservatisme worden gediend.

Uit het pantheon vóor Hammurabi, vóor 2280 dus, wijs ik eerst op enkele goden van wie niet veel meer dan de naam bekend, of wier karakter maar weinig sprekend is. Dit laatste geldt vooral van de godinnen, meestal slechts eene flauwe schaduw van haar gemaal, zooals Ninlil, vrouwe der onderwereld, met een tempel te Nippur, gade van Bel, terwijl zij als Ninkhar-sag (Jensen zegt: Nin-ur-sag, Tiele: Ghar-sag; maar de lezing is ook onzeker, omdat deze namen nog ideografisch geschreven zijn en de juiste uitspraak slechts kan worden vastgesteld als dezelfde naam elders fonetisch voorkomt) een tempel had te Girsu, eene wijk van Lagash. In ditzelfde Lagash bouwde de patesi (= gouverneur, of, volgens anderen, priestervorst) Ur-Bau, 3000 v. C. een tempel voor Ninni of Innana. De gade van Nannar is misschien Nin-e-gal, Ku-anna bij Ur-Bau is misschien eene stormgodin; Unnu, priesteresse van, Nin-akha-kuddu, meesteresse van Uruk komen alleen hier voor. Hoe verder men in den tijd komt, hoe meer de godinnen verdwijnen (altijd Ishtar uitgezonderd). In de periode van Hammurabi, 2287—2232, vinden wij de namen van Damkina, gade van Ea, „vrouwe der aarde" (volgens Tiele: der waterdiepte), de Dauke van Nicolaus Damascenus; van Ninni, voor wie ook Hammurabi een tempel bouwde; Anatum, die in de inscriptie van den Kassietenkoning Agum-kakrimi de gade van Anu heet, omdat een god eene vrouw hebben moet, maar van wie verder geen melding wordt gemaakt; Shala, gade van Ramman. Een weinig meer naar voren treedt Sarpanitum (Zarpanitu), maar meest toch, omdat zij de gade is van Maruduk. Haar altaar als de „godin der vruchtbare wateren" (Tiele, Gesch. v. d. G. 164) stond in den grooten tempel, E-Sagila. Als de reeds genoemde Agum-kakrimi, 5 eeuwen na Hammurabi, de beelden van Maruduk en Sarpanitum, door de Cheta(?) geroofd, terughaalt, E-Sagila herstelt en de rijkversierde beelden weder daarin plaatst, geschiedt dat vooral om Maruduk. Toch was S. eenmaal eene belangrijke godin, die „het kind in den moederschoot behoedt". Zij wordt ook vereenzelvigd met Erua, „gade"

Digitized by Google

van Ea en dus Maruduks „moeder". Maar voor dezen laatsten rang te weinig in aanzien, daalt zij af tot M's gade en smelt aldus samen met Sarpanitum als „vrouwe van de diepe wateren", „meesteresse van de plaats, waar de visschen wonen". In de Assyrische periode komt nog de reeds genoemde Shala, Rammans gade, voor, Gula, gade van Ninib, ook Sarpanitum en Damkina, doch hiermede zijn zeker de voornaamste dan ook genoemd. Zij zijn zelden meer dan de schaduw van den god, bij wien zij behooren, en de lage rang van de vrouw in de Tigris- en Eufraat-vallei verklaart dit althans ten deele.

Van de „onbekende goden" mogen hier de namen staan van A of Malkatu uit de dagen vóor Hammurabi, van wien niet eens het geslacht vaststaat, daar hij misschien als zonnegod werd gediend in het „dubbele Sippar" (waarin Sayce, Hibb. Lect. p. 168, het Oudtestamentisch Sefarvaim terugvindt) en hij elders voorkomt als gemalin van Shamash; van Nin-si-a (Tiele en Jensen: Nindar-a) een oorlogsgod, alleen op inscripties van Gudea en Ur-Bau; van Gal-alim (Gal-alimma), eene locale godheid bij Gudea; van Nin-shakh, „knecht van En-lil", „goddelijke boodschapper": van Dumuzi-zu-aba, een watergod volgens Jastrow, eene watergodin, Duzi-abzu, volgens Tiele, zoodat hier naam en geslacht onzeker zijn, wat zeer natuurlijk is in een waterdemon, die reeds in den tijd van Hammurabi vergeten was; van Nin-gish-zida, slechts door Gudea vermeld. In dit verband behoort ook te worden gesproken van de tempellijsten, de rechts- en koopakten, de catalogi van de tempelgoden (Jastrow, cap. IX). Want daarop komen behalve de bekende hoofdgoden, die bij eeden of als getuigen voor een contract worden aangeroepen en die ook de elementen vormen voor de persoonsnamen in deze stukken [1]), nieuwe en minder bekende voor. Opmerkelijk vooreerst, dat uit deze tempellijsten blijkt, dat op 't einde der eerste Babylonische periode reeds oude koningen uit den voortijd vergoddelijkt worden en hunne tempels krijgen, ofschoon eigenlijk de apotheose, het vergoden van menschen, in Semietische, theokratische godsdiensten eene zondige gedachte is [2]). Zoo Gudea,

1) Voorbeelden bij Jastrow, p. 165, noot 2. Een voorbeeld van zulk een koopkontrakt uit de dagen van Assuraddon, 673, waarbij Ishtar wordt genoemd, bij Maspéro, Lect. histor. p. 237.

2) Zie o. a. Tiele, Giff. Lect. p. 150 vlg.

Digitized by Google

Dungi e. a. Nieuwe godennamen zijn Khusha (in een eigennaam: Khusha-ilu d. i. K. is god); Nungal, een van de mindere goden in Sippar, maar die tot den rang van demon terugzinkt; Zamama, die tot Maruduks omgeving behoort en in de stad Kish als zonnegod wordt gediend. De meeste zijn van geringe beteekenis, locale schutsgoden, totems (zooals die slangengod Sir van Jastrow p. 170 wel zijn zal), terwijl van talloozen de namen alleen nog in de samengestelde, menschelijke eigennamen voortleefden. Hoe weinig sommige goden tot hunne vereerders-zelven spraken, blijkt nog uit een godentrias in E-babbara te Sippar, door Nabu-baliddin ± 883—852 hersteld, t. w. Shamash, Malik en Bunene, die het zonnewiel sturen. Bunene, ofschoon eerst mannelijk gedacht, wordt de gade van Malik (= heerscher)! Uit de dagen van dezen zelfden koning hebben wij godennamen, die eigenlijk niet veel meer zijn dan personificaties van kunsten en handwerken, uitdrukking dus van het geloof in den goddelijken oorsprong der beschaving. Zooals Genes. 4, 20—22 ons verhaalt van Jabal, den „vader" van tentbewoners en veehoeders; Jubal, den „vader" van allen die citer en schalmei bespelen; Tubalkaïn, den „vader" van alle koper- en ijzersmeden — zoo kende het oude Babylon Nin-igi-nangar-bu, den heer der metaalwerkers, Gush-ginbanda, den „heer" der edele metaalbewerkers, Nin-kurra, „heer" der steenhouwers, Nin-Zadim, „heer" der beeldhouwers, aan wie de uitvinding dezer handwerken werd toegeschreven en die meer of min goddelijke eer ontvingen. Tot deze klasse van mindere goden, die tot het menschelijk bedrijf in verband staan, behoort ook die Pap-u, van wien wij niet veel weten, maar die het landeigendomsrecht beschermt. Hij heet de zoon van Eshara (dichterlijk voor Aarde) en is een god der grenssteenen, zooals zij onder alle volken voorkomen. Meer van deze goden treffen wij bij de Babyloniërs niet aan, misschien omdat ook hier de priesters een aantal goden hebben samengetrokken op éénen, een streven naar inkrimping van het pantheon, dat b. v. ook in de éene Ishtar vele godinnen uit oude dagen zich deed oplossen. Des te meer vinden wij geesten, die waken voor het verzetten der grenssteenen. In de gedaante van slangen, eenhoorns, schorpioenen staan zij afgebeeld op de steenen, die de grenzen der akkers bepalen en

Digitized by Google

die de Babyloniërs „Kudurru" noemden. Jastrow p. 174 noot 3 ziet hier de gedachte, dat de grond aan de goden behoort en dat de menschen ze uit hunne handen pachten. Algemeener, in elk geval, is de voorstelling, dat goden of geesten voor landdieverij waken en die straffen, zoodat de grenzen onder hunne bescherming worden gesteld.

Wij zullen wat langer ons moeten ophouden bij de „dii majores", wier karakter scherper belijnd is en die ook van de vroegste oudheid tot het einde toe werden gediend. De beschrijving, die onze-auteur in deze hoofdstukken van hen geeft, vindt hare aanvulling in de capita over hymnen en boetzangen en vooral over de heldengedichten, waar velen hunner eerst recht plastiek en karakter verkrijgen. Wij beginnen met Ishtar.

Over haren naam zijn de Assyriologen het niet eens, ofschoon zij, naar ik meen, over zijn Semietisch karakter eenstemmig zijn. Hare geschiedenis is een voorbeeld onder meer van het verdwijnen van lokale eeredienſten in den staatskultus, van het zich oplossen van plaatselijke godheden in een god, die in het gansche rijk, voor 't minste in de hoofdstad, wordt gediend. Ishtar verdringt aldus Nin-ni of In-nanna, te Lagash vereerd, waar Ur-Bau (3000) haar een tempel bouwt; Nanâ, hoofdgodin van Uruk, vrouwe van E-ana. Ninâ, vrouwe van Nina-a, eene wijk, later bij Sirpurla behoorend, blijft langer bestaan. Ishtar zelve is voor Hammurabi reeds de oorlogszuchtige godin, die zij vooral bij de Assyriërs wordt, ofschoon de Ishtar van Nineve dat niet was. De Assyriërs kenden, behalve I. van Nineve, nog die van Arbela en van Kidmurru, een tempel in Nineve. De Ishtar van Arbela (arba-ilu = viergodenstad) is zeer oud, maar die van Ninive 't machtigst. Toch worden zij voor 't bewustzijn der Assyriërs als éene. Haar krijgszuchtig karakter wordt door Jastrow nadrukkelijker betoogd dan door b.v. Tiele. Het is waar, Ashur-banabal, die de Arbelische Ishtar dient, ziet haar gehuld in vlammen en over zijne vijanden giet zij stroomen vuurs uit, ook is zij in het Gilgamesh-epos, zooals zal blijken, eene verwoestende godin. Maar in boetpsalmen en gebeden wordt zij de draagster der hoogste godsdienstige en zedelijke denkbeelden:

Digitized by Google

„Ik, uw dienstknecht, vol zuchten, roep u aan, het innig gebed van hem, die zondigde, verhoort gij, indien gij neêrziet op een mensch, leeft hij.

„O, almachtige meesteresse der menschenkinderen, barmhartige, tot wie het goed is zich te wenden ..." Dan pleit de priester voor den boeteling en deze vervolgt:

„Behalve gij, is er geen god, die mij leidt. Ik smeek u zie op mij neder en hoor mijne zuchten. Spreek mij van verzoening en dat uwe ziel verzoend is. Hoe lang nog, o meesteresse, vóor uw steun zich tot mij wendt.

Gelijk duiven, weeklaag ik, zat van tranen".

De vertaling komt voor bij Jastrow, p. 318, maar zekerheid, dat de bedoelde godheid Ishtar is, bestaat niet, alleen waarschijnlijkheid. En, wanneer het 6e tablet van het Gilgameshepos de godin schildert, zooals zij vraagt om de liefde van den held, maar door hem afgewezen wordt, waarbij hij haar hare wreedheid jegens Tammuz en andere minnaars verwijt, dan ligt in die woorden van Gilgamesh wel ook zedelijke kritiek op de mythe, gelijk ook Ea Bel berispt na den zondvloed, maar, zooals zij hier nog herinnert aan de matriarchale aardegodin, de moederaarde, die elk jaar huwt met een nieuwen (vegetarie-)god, vertoont zij zeker haar oorspronkelijk karakter. Voor den genoemden Ashur-banabal is zij de gade van Bel, eene vergissing, omdat zij belit d. i. vrouwe heet. Ishtar is juist niemands gemalin; zelfstandig en met Ashur in rang gelijk, is zij de eenig werkelijke godin van het Assyrische pantheon. Tusschen haar en de Babelsche Ishtar van Erech maken de Assyriërs geen onderscheid.

Van de goden vangen wij aan met Bel. De lokale godheid van Nippur, En-lil i. e. hoofddemon, rijst mèt de macht dier stad en wordt eindelijk tot Bel, den Heer bij uitnemendheid, zooals reeds inschriften uit de Sargon-periode (3800) hem kennen. Nippur is „het land van Bel" en daar is ook E-kur, berghuis, waaraan talrijke koningen, „bouwheeren van den tempel van Bel te Nippur", hebben gearbeid. Ook in Lagash (Sir-pur-la) had hij een tempel. In eene godenlijst van Lugalzaggisi, koning van Uruk (4500 v. C.?) is En-lil of Bel de derde in de rij; Gudea begint de opsomming zijner goden met eene trias, waarin Bel de tweede plaats inneemt, Anu

Digitized by Google

de eerste, Ea de derde (hemel, aarde, water), ofschoon zij nog niet voorgoed bovenaan staan. In den loop der tijden ontwikkelt zich nu dit merkwaardig proces, dat Bel opgaat in Maruduk, zóó dat Bel de hoogste eeretitel voor dezen god wordt. Uit de dagen van Hammurabi is er eene hymne, waarin Bel eerst wordt genoemd en dan Sin, Ninib, Ishtar, Sjamash, Rammân, en waar Bel eenvoudig Maruduk beteekent. Wat niet zeggen wil, dat het afzonderlijk bestaan van Bel geheel vergeten wordt. Als Hammurabi elders spreekt van Anu en Bel, bedoelt hij Bel (En-lil), zooals ook Tiglathpileser I bepaaldelijk Bel den oudere noemt. De Kassietische overheerschers van Babel, b. v. Kurigalzu (± 1400), eerden hem en zelfs trachtten zij zijn aloud kultus-centrum Nippur tot hoofdstad te maken. Sargon bedoelt den ouden Bel, als hij hem noemt „den heer der landen, die op den heiligen godenberg woont", maar overigens doelen de Assyrische koningen met Bel op Maruduk, den „vader der goden" „den koning van de Annunnaki" bij Tiglath-pileser I. Nippur was, mèt andere oude heilige plaatsen als Ur, Uruk, Sippar, aan het Noorder- zoo dierbaar als aan het Zuidervolk. Wanneer nu de Assyrische koningen zich door de goden geroepen noemen „om het land van Bel te regeeren", bedoelen zij Maruduk. Shalmaneser II (860—824) offert in E-sagila aan Bel en Belit, d. z. Maruduk en Sarpanitum. Ashur-banabal, zijnen broeder tot onderkoning van Babel aanstellende, bidt Bel-Maruduk om zijn gunst. Dat de oude Bel nochtans niet geheel vergeten werd, dankt hij aan zijne plaats in de voornaamste trias Anu-Bel-Ea, die reeds in Gudea's pantheon, gelijk wij zagen, voorkomt, ofschoon nog Milishikhu (± 1180) en Hammurabi, elf eeuwen vroeger, van Ea als den derde zwijgen. Dit redde het voortbestaan van den ouden Bel naast Bel-Maruduk. Voor het volksgeloof heeft dit echter geen waarde, want de trias was een theologisch leerstuk, vrucht van priesterspeculatie en vond bij de massa geen vereering. Van belang is het eindelijk, dat in het 11e tablet van het Gilgamesh-epos, het Babylonisch zondvloedverhaal, onder de goden, die als honden in den hoek van Anu's hemelpaleis wegschuilen of als vliegen zwermen om het wierookoffer van Parnapisthîm (die hier soms heet Adra-khasis = de zeer vrome, Khasisadra, wat bij Berosus werd Xisusthros) Ma-

Digitized by Google

ruduk niet voorkomt, zoodat het verhaal zeer oud, ouder wellicht dan Hammurabi is. De god Bel, die tot den ondergang van het menschengeslacht heeft besloten en voor wiens toorn Ea Parnapisthîm waarschuwt, is dus de oude Bel (En-lil).

Wat nu voorts Maruduk betreft, als Babel onder Hammurabi aller steden hoofdstad wordt, wordt ook Maruduk hoofd der goden. Tiele, Gesch. v. d. g. blz. 163, zegt Maruduk, in overeenstemming met het hebr. Merodach, wat Sayce ook voor den Babylonischen naam houdt. Jastrow en Jeremias (in Lehrb. I, 172) lezen Marduk. Doch in elk geval blijft de naam onverklaard (Jastrow, p. 116, noot). Vóór Hammurabi hooren wij niet van Maruduk, waaruit o. a. volgt, dat Babel zeer jong was in vergelijking van zulke oude kultus-centra als Ur, Eridu, Lagash of Nippur. Maruduk is de god van Hammurabi, en sommige van de uitdrukkingen, waarmede hij hem aanroept, doen zelfs (natuurlijk niet aan monotheïsme, maar) aan monolatrie denken. Wat Maruduks karakter betreft, hij is aanvankelijk een zonnegod geweest, „de zichtbare lichtgod des hemels, die zich openbaart in dageraad en zonsopgang", zoon van Ea, „god van het in de hemelsche wateren verborgen licht" (Tiele). In Hammurabi's opschriften blijkt daarvan niet veel meer. Wèl is hij reeds dan opperste heerscher, de groote Heer, de Babelsche Amun-Râ, in wien de Grieken met reden hunnen Zeus zagen. Zijn hoofdtempel is E-Zida, huis der waarheid, in Borsippa. Uit een epitheton „levengever", hij, die den doode het leven wedergeeft, hebben sommigen een bewijs willen afleiden voor eene opstandingsleer, maar voor het geloof in de onsterfelijkheid bij de volken der Eufraat-Tigris-vallei zijn weinig of geen bewijzen bijgebracht. Zoo is dan Bel-Marudruk een uit de groep van staatkundige goden, zulken, die met de stad waartoe zij behooren in macht toenemen en eindelijk aan het hoofd van het pantheon komen, als de stad hoofdstad des ganschen rijks werd. De glorie van Babel en Maruduk is één.

De eerste god in de trias, die aan 't hoofd staat van het Babylonisch pantheon, Anu of Ana, treedt maar weinig naar voren. In de periode vóor Hammurabi komt hij voor als vader van Bau, de beschermster van den meergemelden patesi Ur-Bau, de godin der hooge luchtlagen. Hijzelf is hemelgod en zijn naam is vaak eenvoudig een metafoor voor hemelsch.

Digitized by Google

Wanneer bv. Ur-nin-girsu van Lagash zich noemt „priester van Anu" beteekent dat eigenlijk priester bij de gratie des hemels. De Kassietenkoning Agumkakrimi schijnt hem ijverig te hebben gediend, want in zijne lange inscriptie vermeldt hij hem eerst officieel, aanstonds na zijnen nationalen god Shukamunna, en later nog eens, meer vertrouwelijk, beide malen met zijne gade Anatum. Tiglath-pileser noemt hem, samen met Rammân, zijn „zoon" en herstelt den eenigen tempel, die van Anu wordt vermeld. Behalve dus zijne plaats in de trias blijft Anu eene nevelachtige figuur. Hij is veel meer, naar Jastrow treffend zegt, een god voor de goden dan voor de menschen. Als Ishtar, zijne dochter, smadelijk door Gilgamesh is afgewezen, gaat zij klagende tot Anu, die dan den stier Alû (= de sterke) schept, om Gilgamesh te dooden. En wij zagen reeds hoe de goden vluchtten in zijn hemelpaleis.

De derde in de trias is Ea, En-ki, god van dat wat beneden is, van de diepe wateren, en dus gediend aan de oevers van den Perzischen golf, die toen nog hooger noordwaarts zich uitstrekte, zoodat Eridu aan zijne kusten lag, waar Ea de lokale beschermgod was. Dat wijsheid en wetenschap komen uit de wateren, uit de diepten van den oceaan, uit bronnen, is eene algemeene, mythologische gedachte, door de Skandinaviërs bv. uitgesproken in de mythe van Mimir's bron, en dat de beschaving van de kust naar het binnenland trekt eene kultuurhistorische waarheid, die daarmede overeenstemt. Zoo wordt Ea dus de gever van alle wijsheid, god der kunstenaars en van wat thans heet kunstindustrie, en daardoor, wederom zeer natuurlijk, de zachte en goedertieren god, die zijne aanbidders op paden van menschelijkheid voert. In dit karakter treedt hij zeer duidelijk op in het zontvloedverhaal, want hij is het, die Parnapisthîm waarschuwt voor den toorn van Bel, hij ook, die dezen zijne wreedheid verwijt. Want Ea heeft de menschen lief, hij is hun groote weldoener, en de Oannes van Berosus is niemand anders als hij. De theologische scholen, wier arbeid men reeds zeer vroeg stellen mag, als men bedenkt, dat er reeds vóor Hammurabi van die oude boekerijen waren, die Ashurbanabal liet overschrijven, de Babelsche theologen hebben Ea in de trias en ook overigens naast Maruduk geplaatst. Er zijn van Ea's attributen op Maruduk overgegaan, maar tot

Digitized by Google

samensmelting is het nooit gekomen, omdat Ea te vast verbonden was aan het oudste verleden van Zuidbabel. De verhouding wordt nu aldus, dat Ea in het theologisch stelsel de „vader" van Maruduk heet, die vrijwillig al zijne macht op zijnen zoon overbrengt. In eene rij van bezweringsformulen, de Shurpu-serie, komen deze woorden voor van Ea tot Maruduk (Jastrow heeft groote stukken uit deze reeks p. 288 v.v.) „Maruduk, wat kan ik u mededeelen, dat gij niet weet; wat ik weet, weet gij ook". Sargon, die de acht poorten zijner hoofdstad naar goden noemt, heeft voor de Zuidpoort Ea gekozen, „die de bronnen ontsluit" en Belit-ilâni, zijne gade (over den naam cf. Jastrow, p. 231 en noot 1), aan welke beiden hij ook verklaart zijne wijsheid te danken te hebben. Ook uit de inscripties van andere Assyrische koningen blijkt, dat Ea hun, naar zijn vast karakter, god der wijsheid is, zoodat hij zelfs met Nabu wordt verward, en ook „koning van den oceaan", of „hij die de fonteinen opent". Ook hier is hij lid van de eerste, groote trias, die natuurlijk na Ashur wordt genoemd (Ramman-nirari I, Shalmaneser II).

Ik kan er niet aan denken bij alle hoofdgoden van het pantheon op deze wijze stil te staan, waar het mij hoofdzakelijk te doen is, naar aanleiding van Jastrow's standaardwerk, een overzicht te geven van den tegenwoordigen stand der Bab.-Ass. godsdienstwetenschap. Ik ga dus zelfs voorbij aan de tweede groote trias Sin-Shamash-Rammân, ook aan Ninib, Nergal en Nusku. Maar ik wijs wel nog op Nabu of Nebo, al ware 't alleen, omdat zich aan hem de heugenis verbindt van eene dier merkwaardige, monotheïstische hervormingen, die ook in Egypte, ja in het oude Mexico, hare parallel vinden.

Nabu dan is de aloude god van Borsippa. Jastrow neemt reeds in de periode van Hammurabi berichten over dezen god op van Assyrische koningen, omdat Nabu in de onderscheidene tijdperken maar weinig verandert. Daartegen kan niemand bedenking hebben, maar het wijst toch op een van de bekende bezwaren tegen de streng chronologische methode. Nabu is de wijze, de alleswetende god. Daarom (want, zooals wij bij Ea reeds opmerkten: wijsheid komt uit de wateren) is men geneigd hem voor een watergodheid te houden, waartegen niet als bezwaar kan gelden, dat Borsippa zijn oude plaats van

Digitized by Google

vereering is, want, terwijl de Perzische golf vroeger verder in het land beet, tot boven de tegenwoordige samenstrooming der twee rivieren, kan de Eufraat nog tot aan een groot gedeelte van haren benedenloop als een inham der golf zijn gedacht, en Sayce (Hibb. Lect. p. 117) leest Borsippa als „vesting van den hoorn der zee". Nabu is ook god van den landbouw, omdat hij de onderaardsche bronnen van vruchtbaarheid opent, en, gelijk Nin-girsu, vult hij de korenschuren en is dus ook gelijk deze god, aan wien zoovele van de in Telloh gevonden votief-voorwerpen gewijd zijn, een „god der korenschoven". Het niet te loochenen feit, dat Nabu noch door Hammurabi noch door Agum Ḳakrimi wordt vermeld en eerst later in eere komt, wordt verschillend verklaard. Jastrow meent, dat de god vóor Hammurabi reeds werd gediend, maar door dezen koning wordt verzwegen, omdat hij een te gevaarlijk mededinger van Maruduk was. Anderen, ook Tiele, denken zich de zaak zóo, dat Nabu, zoon van Maruduk, eene latere vervorming is van den ouden god van Borsippa, die Maruduk zelf is, maar als openbaringsgod, ilu tashmeti. De naam wordt later op zijne gade Tashmitum, Tashmetu, de gepersonificeerde zijde van Maruduk's wezen als openbaringsgod, overgedragen. Hoe dit zij (en alleen assyriologen van professie mogen zich hier een oordeel aanmatigen), in verloop van tijd vinden wij Nabu hoog in eere. Hij heeft zijne kapel in E-Sagila te Babylon, en elken Nieuwjaarsdag wordt zijn beeld in plechtige processie van Borsippa naar Babylon gedragen en van daar door de priesters van Maruduk, diens beeld dragende, teruggeleid. Assyrische koningen schijnen hem soms zelfs boven Maruduk te stellen als god der wijsheid, die aan zijne gunstelingen koninklijke macht geeft. Doch hier kan ook louter politiek in 't spel zijn. Want door Maruduk te hoog te eeren mocht Assur naijverig worden. Ashurbanabal spreekt op tal zijner tabletten van Nabu als van den god, die „de ooren opent tot verstaan", en in het Nieuwbabylonische rijk neemt zijne glorie zoo mogelijk nog toe. Nabu-polassar, Nebu-chadnezzar, Nabo-nedos noemen zich naar hem en in eene vroegere periode noemt Maruduk-baladan (721—710) zich den vereerder eerst van Nabu dan van Maruduk, ofschoon zijn naam van omgekeerde voorkeur getuigt. Nabu is ook een Babelsche Hermês of Heimdallr, een heraut der goden,

Digitized by Google

Papsukal d. i. heilige bode. Zijn dienst heeft zich verspreid verre over de grenzen van het eigenlijk rijk, zooals o. a. de berg Nebo getuigt, en dat Mozes zelf een „nabi" was zal wel hebben veroorzaakt, dat de legende hem op dien berg voor 't laatst deed optreden. De verklaring van Nabu's wezenlijk zeer groote macht schrijft Jeremias (Lehrbuch I, 188) juist hieraan toe, dat hij god der priesters is (ilu hatti = god van de schrijfstift), god aller wijsheid, die door schrijvers wordt overgeleverd. Inderdaad moet een god, in wien de priesterscholen haren patroon zien, die de wijsheid uit den voortijd bewaart en overlevert en dus beschaving en ontwikkeling beheerscht, door priesterinvloed zeer machtig zijn geworden. En hierin ligt, meen ik, meteen de verklaring van die monotheïstische hervorming, welke zich aan Nabu verbindt.

Koningin Sammuramât aan 't hof van Rammân-nirari (in Assyrië, 814—782), zijne moeder of gemalin, laat voor Nabu eenen tempel bouwen te Kalach, waarin acht beelden van den god, met het opschrift: „O nageslacht, vertrouw op Nabu. Stel op geen anderen god uw betrouwen!" De rol door Sammuramât in deze merkwaardige beweging gespeeld is niet te bepalen, zij zal wel niet buiten den koning om gehandeld hebben, misschien eene andere Izebel met een anderen Achab, maar in elk geval hebben wij hier eene, zij 't ook flauwe, schemering van monotheïsme, eene godsdienstige hervorming in een natuurgodsdienst, waarvan ook elders de sporen niet ontbreken. Zoo heeft in Egypte Amun-hotep IV, einde der 18e dynastie (en ook hier naar 't schijnt onder invloed der koningin-moeder) den dienst van Aten-Râ, de zonneschijf, als eenigen godsdienst geproclameerd. Hij bestrijdt de vereering van Amun-Râ, verandert zijnen eigen naam en noemt zich voortaan Chuen-Aten d. i. glans der zonneschijf; hij verwijdert al het anthropomorfische uit den dienst van dezen god, die voor hem inderdaad de Eene is. Wel is waar stort na zijn dood het gansche werk inéén en treedt de reactie in (onder Haremhebi), maar het streven naar monotheïsme is hier nog ernstiger dan onder Rammân-nirari, waaraan trouwens Jastrow, p. 228, niet veel gewicht hecht. Zelfs onder godsdiensten op nog lager trap van ontwikkeling zijn sporen van een dergelijk pogen om eene zuivering aan te brengen in den bestaanden godsdienst in

Digitized by Google

monotheïstischen geest. In het Mexicaansche rijk Tezcuco regeerde in het begin der 15e eeuw Netzalcuatl (Müller, Amer, Urrel. S. 527 schrijft: Nezal huat cojotl) bevorderaar van kunst en wetenschap, een andere Karel de Groote of Jozef II. Hij bouwde in zijne hoofdstad een tempel van negen verdiepingen voor den „god der goden", de oorzaak aller dingen, in welk heiligdom geen beelden werden geduld noch bloedige offeranden gebracht. En ook in het rijk der Inca's in Peru is een voorbeeld aan te wijzen van zulk eene godsdienstige hervorming, evenmin als in Mexico of in Egypte uit eene langzame ontwikkeling, uit den boezem des volks geboren, maar van boven af ingevoerd, dus voorbestemd om te mislukken, doch daarom niet minder merkwaardig. Het bericht is zeer bekend. Een Inca, ook uit de 15e eeuw, Tupac Yupanqui, nam aanstoot aan den zonnedienst zijner vaderen. „Waarom", zeide hij, „is de zon, als zij almachtig is, zoo klaarblijkelijk aan wetten gebonden? Waarom volbrengt zij haren dagelijkschen tocht zoo slaafs, in plaats van frank en vrij de velden des hemels op en neer te wandelen?" Dus besloot de Inca, dat er een wil was boven dien der zon en hij stichtte een tempel voor dien onbekenden, hoogsten god, in wien hij alle andere goden samensmolt.

Al mag men de beteekenis van zulke pogingen niet overschatten, omdat hier geen algemeene volksbeweging is, toch zijn ze van hoog belang. Want de natuurlijke vraag doet zich voor of niet, indien de Spaansche Inquisitie niet gekomen ware en alle staatkundig en godsdienstig leven in bloed had gesmoord, de godsdienstige volksontwikkeling zich in den lijn van deze verlichte vorsten zou hebben voortbewogen? Ook voor de Germanen is eene dergelijke vraag opgeworpen, of zij niet, ook al waren zij niet gekerstend, tot monotheïsme zouden gekomen zijn? De la Saussaye in zijn jongste boek, geschiedenis van den godsdienst der Germanen, blz. 282, zegt, dat die vraag in de lucht zweeft en dat eene dergelijke verwachting bij onze kennis hunner toestanden geheel onaannemelijk is. Men kan dit slechts toestemmen, wanneer men, ook weder en zeer sterk uit dit boek van den Leidschen hoogleeraar, ziet, dat althans de Zuidgermanen nimmer den staat van barbaarschheid zijn te boven gekomen en wij van den godsdienst der Duitschers nagenoeg niets weten. Maar zij kunnen dan ook niet wijzen op koningen

Digitized by Google

als die Netzalcuatl of Tupac Yupanqui, in wie zich zeer beslist monotheïsme en zachter denkbeelden uitspreken, welke zeker eene toekomst zouden gehad hebben, als de Spanjaarden met hun barbaarsch en bloedig Katholicisme nooit aan hunne kusten waren geland.

Om thans ten slotte nog eenmaal op Nabu terug te komen, eene hymne aan hem, maar ten deele bewaard en door Jastrow, p. 306, opgenomen, doet zien hoe zeer de dichter, tegenover dezen god zich van polytheïsme had gezuiverd. Daar heet het:

„.... Heer van Borsippa,
„.... Zoon van E-Sagila [1]).
„O, Heer! Van uwe macht is er geen gelijke,
„O, Nabu! Van uwe macht is er geen wederga,
„Van uwen tempel, E-zida, is geen evenbeeld,
„Van uwe stad, Borsippa, is geen evenbeeld,
„Van uw gebied, Babylon, is geen evenbeeld.
. . . . . .
„Uwe wet is onveranderlijk als de hemelen.
„In den hemel zijt gij de allerhoogste".

Gedachten als deze staan niet zoo verre van het doorbrekend monotheïsme van de Israëlietische profeten der 8e eeuw.

II.

In tegenstelling met den officiëelen staatsgodsdienst, met het vooral in priesterscholen ontwikkeld en uitgewerkt pantheon, met de verhevener gedachten en aandoeningen, die uit hymnen en boetpsalmen spreken en waarop ik nog terugkom, staat hier, gelijk overal elders, het lagere volksgeloof, dat zich aan geesten en demonen hecht, heil zoekt in allerlei magische handelingen en gebruiken en dat, wederom gelijk overal elders, naast den hoogeren godsdienst, als een vertrouwelijker element, zich handhaaft. De religie van Babel-Assur, streng theokratisch, heft de goden omhoog, verre van de menschenwereld — slechts te meer zoeken de stervelingen hulp bij de geesten, die hun overal nabij zijn, of, meer nog, trachten zich te bewaren voor de macht

1) Hier wordt de tempel voor den god genomen, dus Maruduk.

Digitized by Google

der booze geesten, die de goede in aantal overtreffen. Aan dit lager element heeft Jastrow menige bladzijde gewijd, wat eene van de groote deugden van zijn boek is. Kortheidshalve vat ik alles wat hiertoe behoort samen onder den naam van animistisch.

De geleerde schrijver wijdt aan dit onderwerp kap. XI, overblijfselen van animisme in den Babylonischen godsdienst; kap. XVI, de magische teksten; kap. XIX, orakels en omina, en kap. XX, onderscheiden soorten van omina. Zonder hem op den voet te volgen, vat ik deze hoofdstukken samen en neem ze als grondslag voor een kort overzicht dezer „basse religion" zooals zij zich in Mesopotamië vertoonde.

Daar dan, zoo min als ergens, verdreef de theologische ontwikkeling der hoogere goden het oude animisme. Vooreerst bleven de geesten naast de goden bestaan in zeer grooten getale, en, bij voortgaande ontcijfering van het reeds voorhanden materiaal, zullen wij er telkens meer vinden. Zóó nauw was het verband tusschen geesten en goden of, beter nog, zóó waar is het, dat vele goden eenmaal geesten waren, dat beiden in de teksten altijd hetzelfde teeken vóór hunnen naam hebben, dat „goddelijk" beteekent. De godsdienstige ontwikkeling bestaat nu voor een goed deel in de scheiding, die tusschen geesten en goden wordt gemaakt. Uit den aard der zaak is die onderscheiding het moeilijkst bij de mindere goden met weinig sprekende eigenschappen, zooals b. v. bij de bovengenoemde beschermers van kunsten en handwerken, of bij de goden der grenssteenen, in wie ik in 't geheel geen goden, maar louter geesten zie. Gelijk wij spreken van een pantheon, mag men het ook doen van geestengroepen, in systeem gebracht. Daar is de groep der Anunnaki (van de waterwereld volgens Hommel), der Igigi, de sterken of, bij Rammân-nirari I (± 1345), die ze het eerst noemt, hemelgeesten. Maar ook hier is het niet geheel zeker, of wij niet met goden te doen hebben, althans aanvankelijk. Anu is „vader" der beide groepen. Bel heet hun „heer", ook Ninib, Maruduk, Ishtar bevelen over hen als hunne dienaren. Zij zijn van karakter wreed en streng en „bestrijken" de gansche periode van den Babylonisch-Assyrischen godsdienst.

De magische teksten, die macht hebben over de geesten,

Digitized by Google

leveren ons een groot materiaal voor de beoefening van hun wezen. Deze formulen vormen de oudste godsdienstige letterkunde van Babel-Assur. Daar het bij de bezwering vooral aankomt op de juiste en vaste volgorde der woorden, werden de formulen in de tempels in dien vasten vorm opgeteekend, b.v. in den Ea-tempel van Eridu. Van lieverlede groeiden zij aan en werden gerangschikt in serieën b. v. „tegen de hoofdpijnen". Andere, de Maklu-serie in acht tabletten met oorspronkelijk ± 9000 woorden, de Shurpu-serie, werden gebruikt bij die eigenaardig magische handeling, die wij overal aantreffen, het verbranden van toovenaars, vijanden enz. in effigie. Een aantal teksten in deze Maklu-serie (en elders) zijn metrisch.

Bij de beoefening dezer animistische verschijnselen treft niets zóozeer als hunne volkomen gelijkheid met die bij andere volken. Hier geldt eerst recht het „semper et ubique". Alles wat kwaad is, onverwacht, onbegrijpelijk, schadelijk komt van demonen. Daar zijn de nachtspoken (lilu) en de vrouwelijke lilitu, met hunne adjectiva: de grijper, de roover, de belager, de drukker, waaruit hun karakter duidelijk spreekt. Zij zijn geheel gelijk aan de nachtmaren, de drukgeesten, de incubi (masc.) en de succubi (fem.) van het Europeesch volksgeloof. Dat de Babyloniërs ook de booze droomen als gevolg van den druk van nachtspoken beschouwden, verwondert niemand, die zich herinnert, dat overal de booze droom gevolg is van den „elvendruk" en dat het geheimzinnig verschijnsel van den benauwden droom overal het geloof in nachtmaren heeft doen ontstaan. Aan de erotische succubi onzer folklore herinnert de Babylonische Ardat lili, eene soort van nachtelf, die de liefde wekt. Doch behalve booze droomen is er geen onheil, dat demonen niet brengen, zij zijn overal en in alles, onafwendbaar, onzichtbaar. Van hen de verschroeiende winden en de koorts en pest, die op hun heeten adem worden aangedragen. Een afbeeldsel van den Zuidwestenwind-demon, die de ziekten brengt, met een hondenlijf, adelaarspooten, leeuwenklauwen, schorpioenstaart, twee paar vleugelen en een menschenhoofd, vindt men bij Maspéro, Lect. histor. p. 231, (voor wie Perrot and Chipiez, „History of Art in Chaldaea and Assyria" niet bij de hand hebben) welk beeldje als talisman dienst deed, want de demon werd geacht voor zijn eigen afschuwelijk

Digitized by Google

uiterlijk te vluchten. Er zijn demonen, die in de velden huizen en op onze „Korndemonen," door Mannhardt beschreven, gelijken. Er zijn er, die de graven der dooden verontrusten, een soort vampyr (ekimmu), en men zou willen weten of ook de Babyloniërs geloofden, dat de vampyr de geest is van een doode, die geen rust kan vinden en dat men het lijk in het graf daartoe met een stang doorpriemen moet, wat o. a. bij de Slavische volken zeer veelvuldig voorkomt. Er zijn er, die bepaaldelijk hoofdpijn veroorzaken of twisten aanstoken of iemand laten vallen of iemand jaloersch maken of een drank troebel doen worden. Wat nog altijd bij tal van wilde stammen wordt geloofd, dat booze geesten de maaneclips veroorzaken, meenden ook de Babyloniërs. En de goden waren er niet allen tegen bestand. Want als Sin, de maangod (van Harran), door zulk eene eklips dreigt onder te gaan en ook Anu machteloos is, kan alleen Ea hem redden. Gelijk ik reeds opmerkte bij de geesten der grenssteenen, de demonen zijn therioform als slangen, schorpioenen, of zijn fabelachtige mensters, zooals die demon van den Zuidwestenwind, zooals die stieren of leeuwen met een menschenhoofd bij tempelingangen. Hun verblijf zijn de woestijnen, de diepe wateren, de hooge bergen. Dat een aantal lokale godheden als geesten voortleefde, staat vast. Niet anders werd Baäl-zebub tot een duivel, en onze dese matres, plaatselijke schutsgeesten, werden tot witte wijven. Eindelijk kunnen menschen door een boozen geest bezeten worden, toovenaars of (wat veel meer voorkomt) heksen. De heks heeft dezelfde booze en schadelijke macht, zij is de belichaming, de zichtbare verschijning van een demon. Daarom vreest een Babyloniër het booze oog, en misschien verweerde hij er zich wel op dezelfde wijze tegen als de oude Romeinen en thans nog de Italianen, door den duim tusschen wijs- en middelste vinger te steken. De heks kan door een boos woord een mensch verstijven, zij kan tooverdranken bereiden uit de plant upuntu (Jastrow p. 271 noot) of uit al die planten, die in het eerste tablet van de Maklu (= verbranding)-serie worden genoemd en nog niet zijn verklaard (cf. p. 283, noot 5). Zij ook is het, die bedreven wordt geacht in die sympathische magie, die door symbolieke, plaatsvervangende handelingen den mensch schade toebrengt, door b. v. zijn beeld van was of klei of

Digitized by Google

honing of hout te verbranden, te verbergen, te begraven of met pinnen te doorsteken. En wanneer ook de Babylonische toovenaar of heks door knoopen in een touw te leggen iemands leven kan verkorten of hem ziek kan maken of den stormwind kan ontboeien, dan bevindt een folklorist zich daarmede op bekend terrein. Om uit de tallooze éene parallel te noemen: de Finnen, die in het Noorden der middeleeuwen als groote toovenaars bekend stonden, kenden ook deze kunst. Bisschop Olaus Magnus van Upsala, in zijn: „Historia de gentium septentrionalium", 1567, III, 16 verhaalt, dat de Finnen zulke toovenaars zijn, dat het wel schijnt, alsof zij deze „damnata disciplina" van Zoroaster den Pers hebben geleerd. Zij verkoopen aan reizigers leeren riemen met drie knoopen: maken zij den eersten knoop los dan waait er eene matige bries, den tweeden dan steekt er een storm op, den derden dan breekt er zulk een orkaan los, dat zij niet voor het schip uit kunnen zien.

Tegen al deze booze machten helpen velerlei, eveneens magische, middelen: geestenbannen, bezweren, amuletten met godsdienstige teksten, b. v. tegen Dibbara, den pestdemon. De bezweerders waren priesters, magi, met dezelfde krachten als booze geesten of heksen, maar naar de goede, de andere zijde. De magische knoopen worden losgemaakt, de betoovering wordt tegengegaan door de schillen van eene ui los te pellen of door, als tegengif, nu het beeldje van de heks te verbranden, of een tegentooverdrank in te geven, waarin bij de Babyloniërs het verband ligt tusschen magie en geneeskunde. Overigens worden bij ziekten bezweringsformulen uitgesproken, omdat booze geesten ze veroorzaken. En dat is dezelfde gedachte, die ten grondslag ligt aan ons „wel bekome 't u" bij niezen, aan rijmpjes als „hik-spik-sprauw — ik geef den hik aan jou" — aan de Mersseburger tooverspreuk, waarmede Wôdan den verstuikten voet van „Balderes volon" geneest. Geheel in denzelfden geest zijn deze formules bij de Babyloniërs. Jastrow geeft p. 272 er eene, wederom uit de Maklu-serie:

„Ik" (d. i. de bezweerder) „op bevel van Maruduk,
Van Maruduk, den heer der toovermiddelen,
Van Maruduk, den meester der betoovering,

Digitized by Google

Ik zal den toovenaar en de heks
Als met touwen omwinden,
Als in een kooi opsluiten,
Als met koorden vastbinden,
Als in een net verstrikken,
Als in een band verwikkelen,
Als een lijnwaad verscheuren,
Met vuil water als van een muur hen vullen,
Als een muur hen neêrhalen".

De kracht van zulke formules ligt niet in de beteekenis der woorden, maar in het feit, dat het de voorgeschreven woorden in juiste volgorde zijn, die juist zóo moeten worden gebruikt. De herhaling der formule is van grooten invloed. Het achtste tablet van de Maklu-serie bevat zeven afdeelingen, waarvan ieder begint met eene herhaling der hoofdlijnen van de zeven andere tabletten: samengetrokken tooverkracht. De Maklu-serie is een ritueel, waarin de bezweringen zijn samengevoegd, als de gebeden in een brevier, en Jastrow, p, 283 ss. geeft er één uitvoerig overzicht van. Het opzeggen der teksten maakt de magische handeling niet overbodig, integendeel versterkt de laatste den invloed van het eerste. Die ceremoniën zijn natuurlijk ruw en primitief, zooals het namaken in klei van de stad, waarin de heks woont en die stad dan „veroveren", rondloopen met den aarden pot, die den tooverdrank inhoudt, het omhoog houden van den zegelring met witten steen en zeggen: „moge uw gelaat, heks, wit worden als deze zegelring", het spannen van witte en zwarte wollen draden langs de legerstede van den zieke.

Dat in deze primitief-animistische teksten de hooge goden worden aangeroepen is natuurlijk. Van hen gaat de macht uit, die den bezweerder sterk maakt. Daareven ontmoetten wij Maruduk, maar hij is in deze teksten niet de voornaamste god. Behalve dat wij er de beide hoofdtriaden in vinden, Anu-Bel-Ea en Sin-Shamash-Rammân spelen ook onbekende goden er eene rol. Van allen staat Ea bovenaan. Water is, mèt vuur, altijd symbool van reiniging, verlossing, verzoening geweest, zooals Tylor zoo uitnemend beschrijft „Anfänge der Cultur" II, 430 ff, en ook Grimm, D. M⁴. S. 484—524 handelt over

Digitized by Google

water en vuur als over de „Elemente, welche reinigend, heilend, sühnend sind". Dus is ook Ea, als god van het reine water, de groote medicijnmeester, de hoofdbezweerder, de alwijze toovenaar der goden. In de Shurpu-serie worden vooral Ea en Maruduk aangeroepen, door wien hij handelt als door zijn bemiddelaar. In Ea's gevolg verschijnen in deze teksten watergoden- en demonen, Nâru een riviergod, de godin Ninakha-kuddu, die ook in eene lijst van Lugal-zaggisi, koning van Erech, voorkomt als „meesteresse van Uruk", maar die, overschaduwd door Nanâ, de groote godin van Uruk, slechts in deze teksten voortleeft als „de vrouwe van de heldere wateren der reiniging". Daar echter ook het vuur groote reinigende kracht bezit (wat zijne zuiverste uitwerking vindt in het Zarathustrisme) wordt ook de vuurgod aangeroepen, Gibil-Nusku. Nusku is een Babylonische zonnegod, reeds bij Hammurabi, ook nog door Shalmaneser II en Ashurbanabal vermeld, maar later met den vuurgod Gibil vereenigd. Hij is het, die bij de reeds vermelde verbranding van de beeldjes van heksen wordt aangeroepen, en deze bezweringen behooren tot de schoonste in dit soort van godsdienstige letterkunde. Jastrow noemt ze „ware hymnen, waardig met betere begrippen verbonden te zijn". Met eene brandende toorts in de hand zegt de bekekste man, op fluisterenden toon (want ook demonen, geesten en heksen fluisteren), de bezwering op:

„Nusku, groote god, raadsman der groote goden,
„Bewakende de priesterlijke gaven aller hemelsche geesten,
„Stichter van steden, vernieuwer van tempels,
„Schitterende daggod, wiens heerschappij boven alles is,
„Bode van Anu, die de bevelen van Bel uitvoert,
„Gehoorzaam aan Bel, raadsman, berg der aardsche geesten,
„Machtig in den kamp, wiens aanval geweldig is.
„Zonder u wordt geen vierschaar gespannen in den tempel,
„Zonder u voert Shamash, de rechter, geen vonnis uit.
„Ik, uw dienaar (b. v. Iddinâ), zoon van (b. v. Mousîdnou) [1])
„Wiens god is (b. v. Nabu) en wiens godin is (b. v. Ishtar) [1])

1) In de teksten is de plaats voor den naam opengelaten, om door den smeekeling te worden ingevuld.

Digitized by Google

„Ik wend mij tot u, ik zoek u, ik hef mijne handen tot u op,
„Ik werp mij voor u ter aarde.
„Verbrand den toovenaar en de heks,
„Moge het leven van den toovenaar en van de heks vernietigd worden,
„Laat mij leven, opdat ik u moge prijzen en eer betoonen".

Eindelijk bekleedt ook de maangod Sin eene plaats in deze teksten, omdat de nacht, vooral bij maansverduistering, gunstig is voor het opzeggen der bezweringen:

„O Sin, o, Nannar, machtige,
„O, Sin, die alleen licht geeft,
„Die licht verspreidt over de menschheid,
„Die gunst betoont aan de zwarthoofden [1]),
„Uw licht schijnt in den hemel,
„Uwe toorts schittert als vuur,
„Uw licht vervult de wijde aarde,
„Uw licht is glansrijk als de zon.
„Voor u werpen de groote goden zich neêr,
„Bij u berust het lot der wereld..."

Voor de kennis van het zedelijk leven der Babyloniërs zijn deze teksten van groot belang, omdat de ziekten, door booze geesten gebracht, worden beschouwd als straffen voor het kwaad. De Shurpu-serie geeft ons eene lange lijst van zulke overtredingen. De bezweerder spreekt van den bezetene, van den betooverde aldus:

„Heeft hij gezondigd tegen een god,
„Is zijne schuld jegens eene godin,
„Is het eene booze daad jegens zijn meester,
„Haat tegen zijn ouderen broeder,
„Heeft hij vader of moeder veracht,
„Zijne oudere zuster beleedigd?
„Heeft hij te weinig gegeven,
„Of te veel teruggehouden (bij den koop)?

1) Bedoeld worden de Babyloniërs, die in eene hymne aan Maruduk ook heeten „het zwarthoofdig ras". Dan ook algemeen voor menschheid. Sayce p. 99 noot 4 noemt de beteekenis onzeker, maar denkt aan de primitieve Sumerisch-Akkadische bevolking.

Digitized by Google

„Voor ‚neen' gezegd ‚ja',
„Voor ‚ja' gezegd ‚neen'?
„Heeft hij eene valsche weegschaal gebruikt,
„Heeft hij het bedrag valsch berekend,
„Niet de juiste som genomen,
„Een verkeerden grenssteen gezet?
„Heeft hij zijns naasten huis genomen,
„Is hij genaderd tot zijns naasten vrouw,
„Heeft hij zijns naasten bloed vergoten
„Of zijns naasten mantel genomen?
„Was hij eerlijk in zijne woorden,
„Maar valsch in zijn hart?"

Uit deze vragen spreekt inderdaad een hoog zedelijk standpunt, en men bespeurt aanstonds de overeenstemming met enkele der Tien Geboden of met voorschriften uit het Spreukenboek. Zij zijn het werk van later geslachten, en dit hoog-ethische staat naast de primitieve, animistische denkbeelden, ja, wordt doorgaande in verband gebracht met bezeten-zijn, bezwering, onttoovering, zoodat wij hier, gelijk in alle hoogere natuurja in de christelijke godsdiensten, ook hebben die wonderlijke vermenging van ruw en hoog ontwikkelde godsdienstige gedachten, waarop het de eer blijft van Tylor, Lang e. a. opzettelijk de aandacht gevestigd te hebben.

Ten slotte moet in dit verband met een enkel woord gesproken worden van de divinatie bij de Babyloniërs, van orakels en voorteekenen. De hoogleeraar Tiele zegt in zijne Giffordlezingen, I, 170, dat „de godsregeering als de almacht eener onnaspeurlijke wijsheid, eener onpeilbare wetenschap, het hoofddogme is der Babylonische godsdienstleer", de eigenaardig Babylonische schakeering, als ik mij zoo mag uitdrukken, van de algemeen Semietische voorstelling der theokratie. De orakels, de voorteekenen, de droomen zijn dan de middelen, waardoor de goden (door bemiddeling van priesters en wijzen) iets van die wijsheid aan de menschen mededeelen. Inderdaad was het om deze kennis der toekomst altijd te doen, om de wetenschap van wat eenig verschijnsel beteekende, en *alles* kon *iets* beteekenen. En vandaar ook hier weder diezelfde vermenging van ruw en ontwikkeld, want zelfs de vroomste gebeden, zooals

Digitized by Google

die van Nebuchadnezzar, waarbij ik hieronder nog zal stilstaan, vragen om kennis der toekomst, en het was misschien het voornaamste werk van den priester om deze orakels te geven. De tempels en priestercolleges waren (het zij zonder oneerbiedigheid gezegd) wezenlijk kamers van navraag, want er was niets, waarover men hen niet raadpleegde, zoodat het zeer praktisch was gezien door hooge kosten al te druk bezoek tegen te gaan. Zoowel particulieren als koningen kwamen het orakel raadplegen en, gelijk de Delfische pythia, spelen ook hier vrouwen eene groote rol. Dezelfde angstige onderscheiding, die wij b.v. bij de Romeinen vinden, in dies fasti en nefasti, wordt ook hier in het oog gehouden. De Babyloniërs zeiden, als de dichter van Ps. 127, 1:

„Zoo Jahwe het huis niet bouwt,
„Sloven de bouwlieden er zich tevergeefs voor af;
„Zoo Jahwe de stad niet bewaart,
„Waakt tevergeefs de wachter",

en als de goden een dag ongunstig hebben gemaakt is het tevergeefs, dat een mensch eenig werk begint. Zoo zijn dan de gebeden verzoeken om orakels en teekenen, voor koningen vooral van staatkundig belang. Een aantal dier gebeden aan Shamash, den zonnegod, heeft Knudtzon verzameld, „Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus", 1893, waarin het b.v. luidt (in een gebed van Esarhaddon, die door tallooze vijanden in het nauw wordt gebracht): „O, Shamash, groote god... zal het gelukken aan Kashtariti met zijne soldaten, aan de Gimirriten, aan de Meders hunne plannen ten uitvoer te brengen, hetzij door krijgskunst of door geweld, door kracht van wapenen, door den strijdbijl, door stormrammen, door honger, door aanroeping van een god of eene godin...? O Shamash zal dat werkelijk gebeuren? Uwe goddelijke almacht weet het!" (bij Jastrow p. 334). De laatste uitdrukking herinnert aan het Mohammedaansche „Allah alleen weet het", wat daar nog meer tot fatalistische berusting geworden is. En dat „O Shamash, zal het werkelijk gebeuren?" dat is de alfa en de omega in al deze gebeden om orakels, want op de wetenschap daarvan kwam het alleenlijk aan. De priesters stelden het antwoord op, en het zal bij hen wel geweest zijn, als bij

Digitized by Google

alle augures, overal en altijd, eene (vaak voor henzelven onbewuste) mengeling van wezenlijk geloof in hunne bovenaardsche gaven van der goden wil te kennen mèt scherpzinnigheid, staatsmanswijsheid, kennis der omstandigheden en wat dies meer zij. Soms hing van het antwoord weinig, soms veel af. Wanneer Esarhaddon laat vragen, of zijn zoon Ashur-mukinpalea op reis zal gaan, was het niet moeilijk als antwoord te schrijven: „de omstandigheden zijn gunstig voor de reis. De tweede dag is gunstig, de vierde dag is zeer gunstig" (bij Jastrow, p. 340). Maar het orakel te geven op de vraag des konings over het mogelijke succes van Kashtariti en zijne bondgenooten viel zwaarder. Vaak treft ons in deze orakels godsdienstige verhevenheid en niet zelden wordt men aan profetische uitspraken onder Israël herinnerd. Als Jahwe's woorden tot Cyrus in Jes. 45 klinkt het in het orakel van Assur aan Esarhaddon: „uwe vijanden zal ik door vuur verteren, vóor u zal ik optrekken, uwe vijanden zal ik vóor u uit nederhouwen, met hun bloed de rivier vullen, opdat zij mij kennen en prijzen zullen, want ik ben Assur, de heer der goden". En even teeder als in Ps. 121, 3 en Jes. 40, 29—31 luiden de woorden van Nabu tot Ashurbanabal:

„Ik zal uw leven sparen, ja ik,
„Nabu; tot het eind der dagen
Zal ik uwe voeten niet laten wankelen"...

Onmiddellijk openbaren de goden hunne bedoelingen in droomen en nachtgezichten, gelijk Ishtar verschijnt aan Ashurbanabal en Ashur zelfs aan een vreemden vorst, Gyges van Lydië. Ook waren er droomers van professie, die den wil der goden vertolkten, zooals die welke Saul in zijn angst verlegen lieten (1 Sam. 28: 6), en ook maar met één droom geen rekening te houden ware voor een Babyloniër even roekeloos geweest als voor Daniël of voor Jozef. Elke droom beteekende iets. Maar er was eigenlijk niets, dat niet moest worden opgemerkt, dat niet, mits goed verklaard, een tip oplichtte van het gordijn, eenig licht deed schijnen in de duisternis van heden en toekomst. En hiermede zijn wij genaderd tot die onafzienbare reeks van omina, door Jastrow p. 352—406 met inderdaad bewonderingswaardige scherpzinnigheid en uitvoerigheid verzameld

Digitized by Google

en geordend, een overrijk materiaal voor de wetenschap zoowel van het Babylonisch als van het algemeene bijgeloof. Nergens zóo als hier heeft de theologie, primitieve magie en divinatie in den officieelen godsdienst invoerend, haar gemaakt tot eene bepaalde wetenschap. En tot welke uitgebreidheid blijkt reeds uit het eenvoudig feit, dat ruim $^1/_4$ van de bibliotheek van Ashurbanabal uit tabletten met zulke omina en hunne uitlegging bestaat. Ik kan er niet aan denken hier ook maar een overzicht te geven van het onderwerp, maar moet volstaan met er op te wijzen, dat de vergelijkende beoefening van de ominologie hier een ruim en vruchtbaar veld vindt. 't Minst nog voor de voorteekenen uit de hemelverschijnselen, omdat Babel-Assur in de verklaring daarvan de vergelijking met alle andere volken tart. De astrologie bloeit hier als nergens elders. Er bestond o. a. eene soort van astrologische code, de „Verlichting van Bel", die meer dan 100 tabletten moet bevat hebben en waarvan nog slechts fragmenten gevonden zijn. Daarin hadden zon en maan, planeten en andere sterren hare eigen afdeeling, waarin omloop, op- en ondergang, onderlinge verhouding stonden opgeteekend. Want alle verschijnselen aan den hemel hadden beteekenis, moesten worden gekend en verklaard, waarbij de maan, als basis van den Babylonischen kalender, met hare schijngestalten enz. de eerste plaats innam. Uit het animistisch geloof in een bezield-zijn ook der hemellichamen ontwikkelde zich in de Eufraat-Tigris-vallei die merkwaardige wetenschap, die het verband aanwees tusschen het menschenlot en de wisselingen van den sterrenhemel, die de roem van de „Wijzen uit het Oosten" over de gansche oude wereld en over de Middeleeuwen verspreidde en waaruit onze astronomie geboren is.

De voorteekenen uit aardsche verschijnselen zijn legio, en hier zijn de aanknoopingspunten met het bijgeloof bij andere volken talrijk. De geboorten bij mensch en dier beteekenen dan vooral wat, als zij buitengewoon waren, zeer overvloedig of abnormaal. Elk lichaamsdeel krijgt zijne plaats in de tabletten, waarbij het mij schijnt, dat een aantal gevallen puur fantastisch zijn, zonder eenig verband met de werkelijkheid. „Wanneer eene vrouw een kind baart met een leeuwenhoofd zal een sterk koning heerschen in het land". Dan komen kinderen met honden- varkens- vogel- en slangenkoppen. De be-

Digitized by Google

teekenis van zulke omina in de praktijk is niet duidelijk, omdat zulke geboorten nooit voorkwamen. Even uitvoerig worden alle mogelijke en onmogelijke variëteiten bij huisdieren opgenoemd. Van groot belang zijn de omina uit handelingen van dieren (Jastrow p. 397 ss.), van wie „reine" of „heilige" dieren 't meest in aanmerking kwamen, zulke die „taboe" waren en niet mochten gegeten worden, of zulke, die in een bizonderen reuk van wijsheid stonden. In de 6e aflev., 12e jaargang van „Volkskunde" heb ik op dit punt en op enkele parallelen gewezen. Hoezeer alles beteekenis had en niets aan de aandacht ontsnapte, blijkt b.v. uit de curieuze omstandigheid, dat verschillende omina worden gevonden in het feit dat een witte, zwarte of bruine hond eens mans bed, stoel, schotel of hem zelven bevuilt. Verder komen vogels, slangen en sommige insekten bizonder in aanmerking. Het geheimzinnig schuifelen, het plotseling wegschieten van eene slang had zeker beteekenis, en op schorpioenen, sprinkhanen, horzels werd reeds daarom gelet, omdat zij schadelijk of verwoestend zijn. De vogelvlucht was, als b.v. in het oude Rome, van hoog belang voor particulieren, maar niet minder voor den Staat. Ik zie bij Jastrow p. 400, dat Ihering, Vorgeschichte der Indo-Europäer, de waarneming van den vogelvlucht laat dagteekenen uit de nomadenperiode der volken, toen vogels als natuurlijke gidsen dienden, om van de eene plaats naar de andere te komen. Dat nomaden zich door dieren laten geleiden, omdat zij hen voor wijs en slim houden, en dat nog tot in later tijden dat geloof bestaat, is waar. Maar dan dieren, die inderdaad voor hen uitgingen, begaanbare boschpaden en toegankelijke bergkloven kenden en niet vogels, die hun in dit opzicht van geenerlei nut konden wezen. Zoo heeft een wolf aan Lopichis, den overgrootvader van Paulus Diakonus, den weg naar Italië gewezen (Hist. Lang. IV, 37), en hinden toonden aan de Hunnen een pad door het Maeotisch moeras (Jord. Goth. 24). De vogelvlucht was louter divinatorisch, heil- of onheilspellend, al naarmate de vogel rechts of links van den waarnemer vloog, terwijl ook de soort, waartoe het dier behoorde, in aanmerking kwam. Een aantal voorbeelden daarvan verzamelde ik Beschav. gesch. der Lang. blz. 43 vlg. Het waarnemen van den vogelvlucht is een onderdeel van het hechten aan den „anegang" dat zoowel in het oude Babel als

Digitized by Google

in de Europeesche middeleeuwen zeer sterk was. Ook hier in Babel heeft de toevallige ontmoeting met mensch of dier beteekenis, waarbij voorts dient opgelet op de plaats waar, den tijd wanneer de ontmoeting plaats heeft, opgelet op het werk, waarmede de man, die den anegang heeft, bezig is en of hij b.v. op de slang, de hagedis al of niet trapt. Scherp onderscheid wordt bij de Babyloniërs gemaakt tusschen omina voor den afzonderlijken mensch en voor de gemeenschap, den Staat. Wanneer iemand eene slang zag op eene wandeling dan was dat omen persoonlijk, maar een dolle stier, die door de straten eener stad rent, is een voorteeken voor het algemeen. „Wanneer een stier liggen gaat bij eene stadspoort, dan zal de vijand door die poort binnenkomen". „Wanneer een stier een os doorsteekt in de stad, is dat een slecht voorteeken, maar als hij het erf van een particulier betreedt, een goed" (Jastrow p. 402).

Zoo was dan de Babyloniër van alle zijden van voorteekenen omringd, want er was nauwelijks één voorval, hoe gering ook, dat niet iets beteekende. En godsdienst schreef hem als een plicht voor bij dag en nacht op alles te letten, opdat hij geene waarschuwing der goden in den wind sloeg. Trof het ongeluk hem nochtans, dan kon hij slechts hopen op de genade van Maruduk of Ishtar of Shamash, die het booze omen in een goed konden veranderen. (*Slot volgt.*)

Digitized by Google

BOEKBEOORDEELINGEN.

H. J. Elhorst, *De profetie van Amos.* Leiden, Brill 1900. Prijs f. 2.40.

Dr. Elhorst, wiens dissertatie over Micha (1891) groote verwachtingen opwekte, heeft ons thans een soortgelijk werk over Amos geschonken, dat ongetwijfeld de belangstelling van allen, die zich met de studie van het O. T. bezighouden, waardig is. Men herkent aanstonds den schrijver van de Profetie van Micha hieraan, dat ook in het boek over Amos een poging gedaan wordt om door omzettingen van geheele stukken tekst een beter geheel te verkrijgen en de abrupte overgangen, waarover de exegeten met recht klaagden, te vermijden. Daarin vindt E. tevens een welkom bewijs om de ongeschondenheid van den tekst tegenover de bedenkingen van Oort, Wellhausen, Nowack en anderen te handhaven en het voorkomen van glossen in den tekst te betwisten. Geheel nieuw is echter de stelling dat het boek Amos een pseudepigraaf is, geschreven door een Judeër in de eerste jaren der regeering van koning Josia. Wanneer ik er nog bijvoeg, dat E. zijne stellingen met talent en zaakkennis verdedigd heeft, dan meen ik genoeg gezegd te hebben om zijn boek aan belangstellenden ter lezing aan te bevelen.

Maar de schitterendste verdediging kan geen onjuiste stellingen waar maken, en het licht door E. over Amos ontstoken komt mij voor een dwaallicht te zijn. Ik ben aan den schrijver en aan den lezer van dit stuk verplicht van deze overtuiging rekenschap te geven.

Wij beginnen met de vraag naar de rechtmatigheid van de door E. noodig geachte omzettingen. Om die rechtmatigheid

Digitized by Google

te bewijzen heeft E. eene vernuftige theorie uitgedacht, die in het kort hierop neerkomt: Het boek Amos was oorspronkelijk in strophen van een gelijk aantal regels geschreven en wel in kolommen, zoodat de eerste strophe in de eerste kolom, de tweede in de tweede, de derde wederom in de eerste, de vierde in de tweede en zoo vervolgens, kwam te staan. Een onnoozel afschrijver schreef echter eerst de geheele eerste kolom ten einde, voordat hij aan de tweede begon, en bracht daardoor den geheelen tekst wanhopig in de war. Maar nu de oorzaak bekend is, is ook het geneesmiddel bij de hand: Men behoeft slechts E.'s reconstructie te volgen en de Profetie neemt volkomen ordelijk haar verloop (t. a. p. p. 67).

Tegen de hier onderstelde oorspronkelijke schrijfwijze rijst aanstonds een ernstig bezwaar: Wanneer een handschrift in kolommen geschreven is, dan is het regel eerst de geheele eerste kolom af te schrijven en daarna de volgende; alleen wanneer het een poëtisch werk (wat de profetische geschriften niet geacht worden te zijn) betreft, springt men na iedere vershelft van de eene kolom naar de andere over (Vg. *Massèchet Soferim* 13, 1 met de daarbij behoorende aanteekening van den uitgever Müller p. 171, 172). Zoolang dus E. geene voorbeelden van strophische schrijfwijze heeft bijgebracht moet ik zijne kolommen-theorie op palaeographische gronden onaannemelijk verklaren.

Daarbij komt iets, dat misschien van nog meer gewicht is, Men wil tegenwoordig in de profetische litteratuur overal strophen vinden, maar het zal wel geoorloofd zijn op dit punt een weinig sceptisch te wezen, als men nagaat wat al niet voor strophen uitgegeven wordt. Ja men kan wel, gelijk E. doet, telkens een aantal verzen bijeenvoegen en die op een gelijk aantal regels verdeelen, vooral als men onbeschroomd van de vrijheid gebruikt maakt om die regels naar willekeur lang of kort te maken (vg. bij E. strophe l. r. 1 en 3 of r. 4 en 6), maar daarmede heeft men nog geen strophen. E. weet zelfs het proza-stuk 7, 10—17 en het opschrift in 1, 1 ordelijk in zijne strophen-indeeling te plaatsen! Op die wijze kan men alles tot strophen maken. Natuurlijk zal hiermede niet ontkend worden, dat hier en daar in Amos strophen voorkomen, b. v. in 1, 3—2, 6, zooals sinds lang is opge-

Digitized by Google

merkt, maar dit bewijst slechts, dat werkelijke strophen gemakkelijk te herkennen zijn, en dat, waar dit het geval niet is, men ook geen strophen moet zoeken.

Is dus de kolommen-theorie onaannemelijk, dan is ook E's reconstructie veroordeeld, want de bewering dat de tekst dan veel ordelijker verloopt bewijst niets daarvoor. Vooreerst betreft het hier een kwestie van smaak, waarover men twisten kan, maar gesteld dat E.'s volgorde inderdaad beter is, zoo kan men alleen beweren, dat hij ons een verbeterden, niet dat hij den oorspronkelijken Amos leert kennen.

Toch is E. bij zijne kolommen-theorie van eene volkomen juiste opmerking uitgegaan: dat nl. na 2, 6 oorspronkelijk niet 2, 7 onmiddellijk kan gevolgd zijn. Hij meent dat hetgeen volgen moest, door overeenkomst in bewoordingen met 5, 6, welk vers in het oorspronkelijke handschrift daarna volgde, is uitgevallen. Naar mijne meening is hetgeen na 2, 6 ontbreekt op den rand van het handschrift aangeteekend geworden en door eene vergissing in 5, 6 ingevoegd, waar het zoo goed en zoo kwaad als het ging aan den contekst is aangepast, niet zóó echter, of het oorspronkelijke refrein na 2, 6 is nog zeer goed te herkennen. Ik plaats daartoe de woorden onder elkaar, opdat de lezer zelf oordeele:

5, 6b: פן יצלח כאש בית יוסף ואכלה
Refrein na 2, 6: ושלחתי אש בבית יוסף ואכלה
(LXX: (ישראל ואין־מכבה לבית־אל
ארמנות בית ישראל

Hieruit volgt echter niet, dat hetgeen op 5, 6 volgt nu ook na 2, 6 moet worden ingevoegd, want alleen het slotvers, dat de afschrijver reeds zoo dikwijls geschreven had, stond op den rand aangeteekend. Doch wel volgt er uit dat vóór 2, 7 de aanhef ontbreekt. Dat dit in geen geval 2, 6 kan geweest zijn, blijkt nog ten overvloede uit de vergelijking van 1, 9, 11; 2, 4, waar de Inf. wordt voortgezet door een Perf. consecut., terwijl hier een Part. zoude volgen. Vergelijkt men den aanhef van 3, 1; 4, 1; 5, 1 en 8, 4, dan wordt het zeer waarschijnlijk, dat iets uitgevallen is als: שמעו את הדבר הזה (ואת). Ik leg hierop eenigen nadruk, omdat naar mijne meening alles wat aan 2, 7 voorafgaat later is voorgevoegd

Digitized by Google

en in geen geval van Amos afkomstig is. Het opschrift in 1, 1 is hier zoo goed als elders het werk van een diaskeuast, die het redigeerde op grond van 7, 10—17, misschien met vergelijking van Zach. 14, 5. Vers 2 stond oorspronkelijk op den rand aangeteekend, omdat een vroeger afschrijver het op de juiste plaats vergeten had. Later wist men niet meer nauwkeurig, waar het te huis behoorde, zoodat de een het na Joël 4, 15, de ander het na Amos 1, 1 invoegde; bij de slot-redactie van den tekst kwam het zoodoende op beide plaatsen te staan, maar er kan geen twijfel bestaan, of de woorden behooren bij Joël. Blijft het langere stuk 1, 3—2,6, maar ook dit is in geen geval van Amos. Reeds is door velen bezwaar gemaakt tegen 1, 11—12, en 2, 4—5, waarbij E. nog 1, 6—8 voegt. Vg. diens betoog t. a. p., p. 78 vvg. Ik zoude er nog aan willen toevoegen, dat ook de strafbedreiging tegen Tyrus 1, 9—10, gelijk de vergelijking van Ez. 26—28 leert, hoogstwaarschijnop den tijd van Nebukadnezar ziet; dat hetgeen tot Moab en Ammon gezegd wordt opvallend herinnert aan Jer. 48, 7 en dat alleen de profetie tegen Damaskus schijnbaar uit den tijd der Benhadads dagteekent, maar ook dit is niet meer dan schijn, want, gelijk de Commentaren terecht opmerken, staat Benhadad hier in generieken zin. Het geheele stuk onderstelt m. i., al ware het alleen wegens 2, 4—5, de verwoesting van Jerusalem. Deze verzen als glossen uit te werpen schijnt mij willekeur; met 1, 11—12 en 2, 4—5 staat of valt het geheele stuk. Misschien stond het oorspronkelijk bij de profetie van Joël en is het bij vergissing bij Amos gevoegd. Voor de beoordeeling van E.'s meening, dat het boek Amos een pseudepigraaf is, is het hier opgemerkte van overwegend gewicht, zooals uit het vervolg blijken zal. Ook het verhalende stuk 7, 10—17 kan onmogelijk van den profeet zelven zijn. Voorreerst wordt er van hem in den derden persoon gesproken en worden hem woorden in den mond gelegd, die in dien vorm in zijne godspraken niet voorkomen. De plaats van invoeging tusschen de beschrijving der visioenen in 7, 1—9 en 8, 1 vv. 1, verraadt dat wij met een later toevoegsel te doen hebben, dat als historische commentaar bij 7, 9 bedoeld was en blijkbaar op goede overlevering berust, maar het blijft een stuk over Amos, niet van Amos.

Digitized by Google

Eindelijk wordt terecht door Wellhausen, Nowack, Oort en anderen het slot des boeks aan den Profeet ontzegd, niettegenstaande de tegenspraak van E. (t. a. p. p. 86 en 171). E's tegenspraak berust op de volgende gronden (want het machtwoord: van Amos 9, 11—15 zal men afblijven, is wel niet als argument bedoeld): Ten eerste beteekent סכת דויך volgens E. niet, zooals gewoonlijk aangenomen wordt, het Davidische koningshuis, maar Jerusalem, en dat Jerusalem niet vóór 586 eene vervallen stad kon genoemd worden, wier bressen gevuld moeten worden, zal wel niemand willen beweren. Ten tweede de uitdrukking: ושבתי את שבות in 9, 14 bewijst, ook al behoudt men de gewone vertaling (de gevangenen doen terugkeeren), niets voor een na-exilischen oorsprong, want er wordt gesproken van Israël d. i. Efraïm. Zelfs al wil men dit niet toegeven, dan is de uitdrukking nog wel vóór de ballingschap te verstaan, want er hadden onder Hizkia deportaties van Judeërs plaats gehad. Heel sterk zijn deze gronden niet. Gesteld E's verklaring van סכת דויך is juist, dan nog onderstelt 9, 11 de ballingschap. Men leze in E's vertaling: „en vullen zal ik haar bressen en herstellen haar puinen, en ik zal ze herbouwen als in de dagen van voorheen". Wordt hier niet duidelijk ondersteld dat Jerusalem sedert onheugelijke tijden in puin ligt? Wijzen ons de uitdrukkingen niet duidelijk op toestanden, zooals ons geschilderd worden in Neh. 1? Herinnert de toch stellig niet toevallige vermelding van David niet aan sommige welbekende plaatsen in Zacharia? En de uitdrukking שוב שבות moet hier, blijkens den contekst, van den terugkeer der ballingen worden verstaan, en wel van de door Nebukadrezar gedeporteerden, want dat Israël hier het geheele volk en niet Ephraïm aanduidt kan toch niet wel twijfelachtig zijn. E. heeft dus de bewijzen voor den na-exilischen oorsprong van 9, 11—15 niet weerlegd.

Behalve de in het voorafgaande besproken stukken mogen nu nog eenige glossen in den tekst voorkomen, deze zijn van te ondergeschikte beteekenis om hier vermeld te worden, daar wij thans genoegzaam voorbereid zijn om de stelling: het boek Amos is een pseudepigraaf — te beoordeelen.

Tot nog toe werd, men mag zeggen algemeen, aangenomen, dat de schrijver van het boek Amos de Profeet van dien naam

Digitized by Google

was, die tijdens de regeering van Jerobeam II leefde. Volgens E. deden de exegeten dit zonder nader onderzoek. Het is een kostelijke redeneering, zegt hij (t. a. p., p. 29): „Wij hebben geen reden om het opschrift van het boek te wantrouwen, als men vervolgens vijf of zes plaatsen opnoemt, die bezwaarlijk in Jerobeams tijd geschreven kunnen zijn. Hoeveel plaatsen moeten aan de verdachte stukken nog worden toegevoegd, voordat men reden zal vinden om een opzettelijk onderzoek in te stellen naar den tijd, waarin de profetie geschreven is" enz. Deze tirade is echter geheel misplaatst, zoodat niemand zich haar behoeft aan te trekken, want het bedoelde onderzoek is sinds lang ingesteld. In alle commentaren en inleidingen wordt over den historischen achtergrond van het boek Amos min of meer uitvoerig gehandeld. Tegenover de vijf of zes plaatsen, die bezwaarlijk in Jerobeams tijd geplaatst kunnen worden, staan tal van andere, die in geen anderen tijd verklaarbaar zijn. Het is volkomen overbodig dit hier nogmaals uitvoerig in het licht te stellen; zelfs E. gaat daarvan uit, wanneer hij het book Amos tot een pseudepigraaf maakt.

Deze hypothese nu is uitermate onwaarschijnlijk, zoodat wij aanvankelijk benieuwd waren, hoe E. haar waarschijnlijk zoude kunnen maken. Voorzeker pseudepigraphische geschriften zijn in de Hebreeuwsche literatuur niet zeldzaam, maar in een latere periode, dan waarin volgens E. het boek Amos ontstaan is. Bovendien vertoonen zij eenige in het oog vallende kenteekenen, die in Amos ontbreken. Ten eerste zijn zij meestal gesteld op naam van albekende persoonlijkheden, b.v. Daniël, Ezra, Henoch, maar wie kende Amos? Ja E. phantaseert niet onaardig (t. a. p. p. 90) van eene lokale legende bij de herders van Thekoa, die een diepen indruk op Josia's tijdgenooten zal gemaakt hebben, maar van die onderstelde legende is ons, behalve uit Amos zelven, niets hoegenaamd bekend. Hadden de Jerusalemmers gebrek aan profeten, dat zij nieuwsgierig waren naar de legenden dier herders? Heeft de pseudo-Amos hunne belangstelling voor den held dier legende gewekt door hoog op te geven van diens buitengewone wijsheid en profetische gave, zoodat hij alles haarfijn had voorspeld? Niets van dat alles: hij introduceert hem ternauwernood bij zijne lezers, en als hij ons incidenteel een aan zijn held overkomen avontuur bericht

Digitized by Google

(7, 10—17), dan valt hij uit zijn rol en spreekt van hem in den derden persoon, vergetende dat hij zichzelf voor Amos wilde laten doorgaan! Waarlijk deze pseudepigraaf is dan wel stumperachtig opgezet! Wij hebben dus recht krachtige argumenten te vorderen voor eene zoo weinig waarschijnlijke hypothese — en wat krijgen wij te hooren? Zeven aan den tekst ontleende bezwaren om het boek in den tijd van Jerobeam te plaatsen, waarvan vier aanstonds wegvallen, omdat zij plaatsen betreffen, die wij als later toegevoegde stukken boven hebben aangewezen. Dat was geen *petitio principii:* het staat vast dat dergelijke toevoegsels in het O. T. overal voorkomen. Het zal niet ongepast zijn hier de behartigenswaardige woorden van Stade (ZAW. 1883 s. 3) in herinnering te brengen: „ich glaube allerdings dass man sich durchaus noch nicht in der nöthigen Weise darüber klar ist, dass die prophetische Literatur während der fünf Jahrhunderte, welche vom Auftreten des Amos bis zur Sammlung des Prophetencanons reichlich verflossen sind, allerhand Zusätze und Umarbeitungen erfahren haben kann". Zoo is het inderdaad; als E. de integriteit van Amos wil handhaven, dan neemt hij meer voor zijne rekening, dan hij verantwoorden kan.

De drie bezwaren die E. nog buitendien inbrengt (vg. p. 70, 71 en 73 sub 3, 4 en 7) komen feitelijk op hetzelfde neer: in een tijd van voorspoed als die van Jerobeam II zal eene zóó sombere beschrijving van den toestand van Noord-Israël, als Amos ophangt, ondenkbaar zijn. De bewijskracht van deze redeneering vat ik volstrekt niet. Wij weten van Jerobeams vrij lange regeering zoo goed als niets. Uit 2 Kon. 14, 23—29 blijkt alleen dat deze vorst gelukkige oorlogen gevoerd heeft. Dat hij gedurende zijne geheele regeering gelukkig was, wordt niet gezegd, veel minder nog dat ook zijn volk in dat geluk deelde. Het laatste spreekt waarlijk niet van zelf; veeleer is in den regel het tegendeel waar. Wapenvoorspoed en veroveringen komen in het Oosten slechts den vorst en eenigen rijksgrooten ten goede, in zoover zij daardoor de middelen bekomen om een tijdlang een onzinnigen en geheel uitwendigen luister ten toon te spreiden. Zijn deze middelen uitgeput, dan moeten de arme onderdanen het ontgelden en zijn afpersingen en verbeurdverklaringen aan de orde van den dag. Van de daaruit

Digitized by Google

ontstaande ontevredenheid wordt door eerzuchtige grooten (die in Noord-Israël nooit ontbraken) behendig partij getrokken om samenzweringen te smeden, en wee den vorst, die dan niet over eene krachtige hand beschikt. Zoo was feitelijk de toestand ook onder Jerobeam II, gelijk de geschiedenis van diens ongelukkigen opvolger bewijst, terwijl het voor hemzelven zeer goed geïllustreerd wordt door hetgeen wij lezen in Amos 7, 10. Waarlijk men behoeft niet, zooals E. meent, (vg. p. 75) eene pessimistische natuur te zijn, die alleen de vlekken ziet in de zon en regen voorspellen moet als iedereen zich verheugt over de heldere lucht, om over de sociale toestanden onder Jerobeam II een oordeel te vellen, als in het boek van Amos geveld wordt. Dat die pessimistische beschouwing van den Profeet door iedereen gedeeld werd, zooals E. verder zegt, is echter ten eenenmale onjuist. Mannen als de priester Amazia en anderen, die des konings brood aten, vonden alles ongetwijfeld zoo goed als men wenschen kon (Vg. 6, 1 vgg.) Meer stemden met den Profeet overeen de personen, door hem toegesproken in 5, 18—20, althans in de waardeering van het tegenwoordige, maar hij deelt hunne blijde verwachting van den dag van Jahveh niet. Wij zouden echter dwalen, zoo wij met E. de hier toegesprokenen met het volk vereenzelvigden; wij hebben veeleer de vertegenwoordigers van een groep, van de Jahvistische partij, vóór ons. En wat E's beroep op het klaaglied in 5, 2 en op uitdrukkingen in c. 7 betreft, waarin Jakob *klein* genoemd wordt, daarop diene als antwoord: dat men deze uitdrukkingen niet al te letterlijk moet opvatten; 5, 1—3 is een poëtisch stuk, eene *kinah*. En dat Jakob *klein* genoemd wordt tegenover de groote rampen, waarmede in de visioenen van c. 7 gedreigd wordt, is niets bijzonders: een redenaar van onzen tijd zoude hier in plaats van Jakob de geheele menschheid klein genoemd hebben. Wij handhaven dus de authenciteit van het boek Amos behalve ten aanzien van enkele kortere en langere stukken, die later toegevoegd zijn. Wie echter met E. van geen interpolatiën wil weten zal het voor na-exilisch moeten verklaren, want E's tijdbepaling is in geen geval te verdedigen.

E. heeft aan het slot van zijn geschrift den tekst van Amos met eene nieuwe vertaling, die zich over het algemeen goed laat lezen, laten afdrukken. Onnauwkeurigheden zijn zeldzaam:

Digitized by Google

6, 14 stemt de aangenomen tekst niet met de vertaling overeen; 8, 7 is de vertaling van נאון door *overmoed* valsch, maar dit zijn kleinigheden. Van de door E. nieuw voorgestelde tekstverbeteringen vind ik echter geene aannemelijk, maar het is niet wel mogelijk hier daarover met hem in debat te treden, daar mijne opvatting dikwijls ook van die van anderen afwijkt en dus eene uitvoerige uiteenzetting noodig heeft. Toch acht ik mij verplicht een enkel voorbeeld te geven. E. verandert het in 1, 3 en elders in c. 1. voorkomende לא אשיבנו in לא אשבנו, *ik zal het niet in slavernij voeren*. Nu geef ik aanstonds toe, dat de gebruikelijke verklaringen van deze uitdrukking niet deugen. Reeds de grammatika veroordeelt ze, daar men door de vertaling: *zal ik het niet afwenden*, het suffix laat terugslaan op een niet genoemd antecedens. Aan dit bezwaar komt nu de door E. voorgestelde verandering wel is waar tegemoet, maar het is geenszins de bedoeling van den profeet Jahveh te laten zeggen: om een paar peccadillen zal ik Damaskus enz. niet gevankelijk wegvoeren, maar wel, omdat het dit of dat gedaan heeft. Integendeel, de zin is: om meer dan één vergrijp zal ik Damaskus niet ongestraft laten, met name niet, omdat het dit of dat gedaan heeft. Welnu, dien zin verkrijgt men zonder eenige tekstverandering, als men slechts iets verder ziet dan de woordenboeken. De *Hiphil* van שׁוּב beteekent: doen terugkeeren, naar huis laten gaan, hetgeen van den rechter ten aanzien van den beschuldigde gezegd, zooveel is als *dezen vrijspreken, hem ongestraft laten gaan*, gelijk de Targum terecht begrepen heeft, blijkens de vertaling לא אשבק.

M. Th. Houtsma.

La prédication de Jésus de Nazareth, par Frédéric Krop, *pasteur à Bois le Duc. Manuel destiné à l'Instruction Religieuse.* Paris, Librairie du „Chrétien Français" 12. Rue Vivienne. Zaltbommel, H. J. van de Garde & C°. 1900.

De schrijver van dit boek, die in Parijs heeft gestudeerd was, vóor hij zijn werkkring bij de Waalsch Hervormde Gemeente

Digitized by Google

in 's Hertogenbosch aanvaardde, nauw verbonden met den Heer André Bourrier, die, zooals men weet, redacteur is van „le Chrétien Français" en al zijn krachten inspant om licht en leven aan te brengen in de hoofden en harten der Fransch Katholieke priesterschap.

Zijn boekje is dan ook niet het minst bestemd om aan deze priesters en aan Roomsche gemeenteleden, die het Evangelie slechts kennen „onder een deksel", eenige kennis te geven van wat Jezus heeft geleerd.

Voor hen, die van oordeel zijn dat wij van Jezus en zijn eigenlijke leer inderdaad nagenoeg niets weten en dat ons nauwlijks een toetssteen ten dienste staat om Jezus' leer van latere inzichten der Christenheid te scheiden, is deze poging van den Heer Krop al van te voren geoordeeld. Voor hen echter die nog altijd van meening zijn, dat wij uit de Evangeliën een vrij getrouw beeld van Jezus' leven en prediking kunnen opmaken — en daaronder behoort ook de ondergeteekende — is het een ander geval. Zij zullen voorzeker het eenvoudige, met helderheid geschreven boekje van den Heer Krop waardeeren. En zij zullen het ook bruikbaar vinden om door hun Fransch sprekende leerlingen — als zij predikant zijn — te laten bestudeeren.

Het werkje is verdeeld in vier onderdeelen, handelend over:
I. Les conditions à remplir pour entrer dans le royaume de Dieu.
II. Les biens, dont on jouit dans le royaume de Dieu.
III. La venue du royaume de Dieu.
IV. Le roi ou la personnalité de Jésus.

't Komt mij voor dat deze verdeeling goed is en dat ook de wijze van behandeling aantrekkelijk mag heeten. Toch wil ik enkele aanmerkingen niet weerhouden.

Op blz. 6 in het eerste gedeelte, bespreekt de schrijver bij „le sentiment du péché" de gelijkenis van den Farizeër en den Tollenaar. Aan het einde van die behandeling staat: „Quel que soit le nombre de nos fautes et de nos transgressions, qu'elle qu'en soit la gravité, nous pouvons être certains du pardon céleste, pourvu que nous frappions la poitrine en disant: „O Dieu, aie pitié de moi qui suis pécheur".

Nu weet ik wel dat de schrijver de waarde van boete en bekeering niet voorbijziet, maar 't is hier alsof volgens Jezus „le sentiment du péché" voldoende is zonder meer.

Digitized by Google

Een andere aanmerking is deze, dat de schrijver mijns inziens niet met helderheid in het licht heeft gesteld de verwachtingen aangaande de toekomst van het Godsrijk, zooals Jezus die koesterde. Heeft Jezus verwacht een spoedig komend zichtbaar koninkrijk, gelijk sommige uitspraken (of zijn die door de discipelen Joodsch gekleurd?) ons doen denken? Of heeft hij slechts gedacht aan zijn geest, die eenmaal alle harten zou winnen, langzaam doorwerkend als het zuurdeeg? Daarover vinden wij geen genoegzame opheldering. Ook wordt het denkbeeld „het Godsrijk is nabij" op één lijn gesteld met de dood die ons overvalt en ons voor God doet verschijnen, zonder dat daarvan voldoende uitlegging wordt gegeven.

Evenwel, die fouten schaden niet aan de hoofdzaak. En ik voor mij zou wenschen dat de Heer Krop — die de Nederlandsche taal even goed kent als de Fransche — zijn werkje ook in onze taal uitgaf. Wie weet hoe veel goed het zou doen als het eens, b.v. door de Evangelische Maatschappij, verspreid werd onder de Roomschen in ons vaderland.

C. Hille Ris Lambers.

Haaksbergen, 20 Maart 1900.

De Veteris Latinae Ecclesiastici Capitibus I—XLIII una cum notis ex eiusdem libri translationibus Aethiopica, Armeniaca, Copticis, Latina altera, Syro-hexaplari depromptis. Scripsit Dr. Theol. Herkenne, Repetens in Collegio Albertino Bonnensi. Leipzig 1899.

De groote belangstelling, waarin zich tegenwoordig het Sirachboek verheugen mag, verzekert misschien ook aan bovengenoemd geschrift van een katholiek Duitsch geleerde te Bonn een gunstig onthaal. Wel loopt de quaestie in dit werk niet direct over de ontdekte Hebreeuwsche fragmenten [1]), maar over den ouden latijnschen tekst van Jezus Sirach, de zooge-

1) Zie daarover Oort, Th. Ts. XXXII, blz. 199—203, en Houtsma ib. XXXIV, blz. 829—854.

Digitized by Google

naamde Itala met haar Afrikaansch latijn, die Hieronymus bij zijne revisie tamelijk onveranderd liet [1]) en ook in zijne Vulgata niet door eene nieuwe vertaling verving [2]). Daar deze latijnsche tekst zeer eigenaardig is en vaak sterk van den Griekschen receptus afwijkt, was hij sinds lang het voorwerp van vergelijking en nasporing. Corn. a Lapide, Sabatier en Bengel waren van oordeel, dat hij rechtstreeks uit het Hebreeuwsch vertaald was; een gevoelen, dat, althans in onzen tijd, geen bijval vond, en zoowel door Herkenne als vroeger door Fritzsche [3]) bestreden wordt. Hierbij is echter door beiden de fout begaan, dat zij de argumenten, door Bengel c. s. voor zijne meening aangevoerd, niet behoorlijk besproken hebben: Herkenne vermeldt ze niet, Fritzsche noemde ze, zonder nader bewijs, „fadenscheinig". Daarentegen moet erkend worden, dat beide geleerden voor hun eigen gevoelen goede gronden bijbrengen. Volgens Hk [4]) is de V L [5]), ondanks al hare afwijkingen, toch wel vertaling uit het Grieksch; gelijk b.v. daaruit blijkt, dat veel Grieksche woorden in het latijn zijn overgenomen, als cataclysmus [6]) (κατακλυσμός), eremus (ἐρημός) en dgl. [7]) waarbij nog komen allerlei, die het Grieksche taaleigen nabootsen, als inhonoratio [8]) (ἀτιμία), excors [9]) (ἀχάρδιος) [7]). Hk wijst ook op teksten, welke de Latijnsche vertaler uit het Grieksch moet vertaald hebben, omdat alleen daaruit zijn misverstand verklaarbaar is, als b.v. 18:22 εὐχήν, dat hij door *orare* vertolkt, gelijk Hk (9) slechts ten deele juist opmerkt en wat ook al te zonderling zou wezen; de waarheid, is dat ἀποδοῦναι εὐχήν door *orare* is weergegeven, terwijl het bet. *een gelofte vervullen*.

Hetzelfde volgt uit de omstandigheid, dat hij ook misverstanden van den Griekschen vertaler (den kleinzoon) heeft

---

1) Calamo temperavi, tantummodo canonicas scripturas vobis emendare desiderans.
2) Vgl. Fritzsche, Die Weisheit Jesu Sirachs, S. XXIII.
3) T. a. p. blz. XXIV.
4) Met Hk wordt hier en verderop Herkenne aangeduid.
5) Beteekent hier en verderop *Vetus Latina*.
6) 39:28.
7) Hk geeft slechts weinig voorbeelden op; meer vindt men bij Kaulen, Einl. in die H. S. ², 339.
8) Gr. 1:80; V L 1:88.
9) Gr. 6:20; V L 6:21.

Digitized by Google

overgenomen, terwijl men toch redelijkerwijs verwachten zou, dat, als de latijnsche vertaling uit het Hebreeuwsch geschied was, dezelfde fouten niet in de beide vertalingen zouden voorkomen. Zoo b.v. 24 : 27ª (V L 24 : 37), waar Sirach G [1]) van de Wet zegt: *ὁ ἐκφαίνων ὡς φῶς παιδείαν*. Daar zij vs. 25 v. met de Phison, de Euphraat en Tigris, vs. 27ᵇ met de Γηών (= Gihon Gen. 2 : 11) vergeleken wordt, lijdt het geen twijfel, of ook hier is eene rivier bedoeld, en heeft de kleinzoon יְאוֹר, de Nijl, gelezen als אוֹר. Bij de rivier voegt *ὁ ἐκφαίνων* echter slecht; men moet aannemen dat in het Hebr. een ander deelwoord gestaan heeft, en dat ook dit veranderd is. Opmerkelijk is 't zeker, hoewel het door Hᵏ niet opgemerkt wordt, dat, terwijl V L *ὡς φῶς* overneemt, hij het Grieksche participium niet heeft; hij vert. namelijk: qui mittit disciplinam sicut lucem. — Als misverstand is ook eigenaardig G 39 : 23 (V L 39 : 28) *ὀργὴν αὐτοῦ ἔθνη κληρονομήσει* = Hij (God) laat de heidenen zijn toorn erven, d. i. Hij laat zijn toorn over hen komen. VL vertaalt dit met kleine wijziging gelijk het in G staat: ira ipsius gentes hereditabit, waarbij zij tot toelichting volgens hare gewoonte paraphraseerend voegt: (gentes) quae non exquisierunt eum. In den Hebr. tekst der fragmenten, die nu teruggevonden is en dien ik verderop door H zal aanduiden, staat וַעֲמוֹ גּוֹיִם יוֹרִישׁ = zijn toorn verdrijft volken [2]). Had VL uit het Hebreeuwsch overgezet, dan is 't hoogst onwaarschijnlijk dat hij dezelfde (foutieve) opvatting van הוֹרִישׁ zou gehad hebben als de Grieksche vertaler.

Wij mogen het er dus, op grond van de genoemde verschijnselen, met Fritzsche en Hᵏ voor houden, dat hij geen Hebr., maar een Griekschen tekst voor zich had, en wel dien der LXX (G).

Doch van waar dan, als dat zoo is, het verschijnsel dat VL doorloopend ook zooveel bevat, wat niet in G voorkomt? Vele verzen zijn omgezet, andere ontbreken, lezingen zijn samengevoegd, dubbele lezingen verbonden; en het geheel is vol

---

1) G is hier en verderop de vertaling der LXX, S de Syrische vertaling der Peschitto.

2) Zie Cowley and Neubauer, The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus, p. 2, en Schlatter, Das neugefundene hebräische Stück des Sirach, S. 10.

Digitized by Google

bijvoegselen, vol afwijkingen, vol glossen. Deze wijzigingen en uitbreidingen zijn niet zoo licht te verklaren als P. D. Huet meende, toen hij schreef [1]): „mihi factum id videtur a viro aliquo pio et erudito, qui librum describens utilia pleraque et bonae frugis plena passim asperserit, prout rerum quas habebat in manibus argumenta postulare censuit". Ofschoon er waarheid in de opmerking ligt [2]), bevredigend is zij niet, omdat de varianten van VL vaak sterk overeenkomen met de tekst-type van G, die in de hss. 23, 70, 248, 253 wordt aangetroffen, de zoogenaamde Alexandrijnsche, en met veel citaten van G bij Clemens Alexandrinus en andere patres [3]). Om dezelfde reden durft H^k ook niet medegaan met Welte [4]) en Cornely [5]), die meenen, dat, al is ook de vertaling in haar geheel uit het Grieksch, de afwijkingen desniettemin uit een Hebr. bron gevloeid zijn. „Etiam istas textus Veteris Latinae proprietates proxime e Graeco ortum trahere arbitror", schrijft hij (10), m. i. volkomen te recht.

Voor deze zijne meening pleit, dat door vele van de gewone G afwijkende vertalingen toch ook duidelijk Grieksch heenschemert. 9 : 7 b. v. luidt in G *μὴ περιβλέπου ἐν ῥύμαις πόλεως καὶ ἐν ταῖς ἐρήμοις αὐτῆς μὴ πλανῶ*, en in V L

Noli circumspicere in vicis civitatis
Nec oberraveris in plateis illius.

Dit *in plateis* is het Gr. *ἐν πλατείαις*, en moet in den tekst, dien VL hier volgde, in afwijking van G, gestaan hebben. Immers had de latijnsche vertaler בְּרְחֹבוֹתֶיהָ voor zich gehad, dan zou hij geen Grieksch woord gebezigd hebben. Trouwens dit *ἐν πλατείαις* kwam oudtijds inderdaad in Gr. hss. voor, blijkens de Sermones Antonii et Maximi, geciteerd door H^k (108). Het is merkwaardig, dat ze in alle ons bekende Gr. hss. vervangen zijn door *ἐν ταῖς ἐρήμοις αὐτῆς*, d. i. בְּחָרְבוֹתֶיהָ, de

1) Demonstratio evangelica, ed. 4a (1694), p. 425. Vgl. Fritzsche l.l. p. XXIII.

2) Eene waarheid, door Fritzsche erkend, maar door H_k voorbijgezien. 23 : 9 b.v. is *et nominibus sanctorum non admiscearis* eene waarschuwing tegen het zweren bij heiligen der kerk, stellig van eene christelijke (latijnsche) hand. De vergelijking met S (= Peschitto), naar wie H^k (186) verwijst, geeft hier niets. Die spreekt van *rechters*.

3) Vgl. Fritzsche S. XXIV. Herkenne p. 10.

4) Specielle Einl. in die deuterokanonischen Bücher des A. T., S. 217.

5) Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros II^2 p. 261.

Digitized by Google

minder goede lezing, per metathesin uit de andere ontstaan [1]). Zoo treft ons ook V L 27 : 5 (G 27 : 4) sicut in percussura cribri remanebit pulvis, sic aporia hominis in cogitatu illius, waar G heeft ἐν σείσματι κοσκίνου διαμένει κοπρία, οὕτως σκύβαλα ἀνθρώπου ἐν διαλογισμῷ αὐτοῦ. G en V L verschillen hierin dat de eerste σκύβαλα (*vuil*) heeft, waar de andere *aporia* (*gebrek, armoede*) vertaalt. Hoe dit verschil in lezing of opvatting ontstond, laat ik thans in het midden; maar zoo veel staat vast, dat *aporia* een Grieksch woord is, hetwelk V L stellig aan het Grieksch van zijn hs. ontleende; had hij zelfstandig uit het Hebr. vertaald, dan zou hij zonder twijfel *egestas* geschreven hebben.

Bovendien zou, gelijk H^k juist opmerkt, V L, als ze uit het Hebreeuwsch vertaald had, eene uitzondering geweest zijn op den regel, dat in den tijd toen de Heilige Schriften in het Latijn vertaald werden, de westersche Christenen, onder wie die overzetting tot stand kwam, tamelijk onkundig in de Hebreeuwsche taal waren. Desniettemin meent hij, dat er waarheid in de door hem bestreden hypothese ligt, e. w. deze, dat V L, voor zoover ze van G afwijkt, grootendeels, wel niet onmiddellijk, maar middellijk uit het Hebreeuwsch is voortgekomen. Hij denkt zich de zaak namelijk zoo, dat de gewone tekst van G, die aan V L ten grondslag ligt, bij de vertaling in het Latijn, volgens eene andere recensie van den Hebr. tekst van J. S. is verbeterd of althans gewijzigd; niet door den Latijnschen vertaler, die geen Hebreeuwsch kende, maar door diens voorganger, een Griekschen vertaler, die een op vele punten van LXX afwijkenden Griekschen tekst aan een gewijzigden Hebreeuwschen ontleende.

In het Lit. Centralblatt [2]) is tegen deze onderstelling ingebracht, dat wel het glossarisch karakter van de hier gevolgde zoogenaamde Alexandrijnsche teksttype vaststaat, maar dat juist deze teksttype niet van dien aard geweest is als H^k meent, daar ze „uns gar nicht so selten die ursprüngliche Textgestalt aufbewahrt hat". Ik twijfel zeer, of H^k zich door

1) Het is jammer voor de verdere contrôle, dat in H de Hebr. tekst zoo geheel anders luidt dan in G en V L. Zie JQR XII, 469.

2) Jg. 1899. N°. 86. Kol. 1217—20.

Digitized by Google

deze niet veel bewijzende opmerking van zijn stuk zal laten brengen; vermoedelijk zal hij daartegenover blijven bij zijne bewering, die hij voldoende meent gestaafd te hebben, dat de afwijkingen in V L over het algemeen een sterk hebraïseerend karakter vertoonen, of, gelijk hij het zelf in sierlijk Latijn uitdrukt: „quod nonnullis [1]) discrepantiarum inest species quaedam Hebraica, et quod saepe differentia, quam inter Veterem Latinam et Graecum receptum observamus, nonnisi e varietate Hebraici textus Ecclesiatici commode vel facile explicatur." Dit is inderdaad de hoofdzaak. Want zijn beroep op S doet minder af, daar het geenszins zeker is dat de S van J. S. uit het Hebreeuwsch is overgezet. Tegenover deze onderstelling van Nöldeke en Bendtsen staat die van Fritzsche [2]) e. a. dat zij uit G is. Doch al is S uit het Hebr., zij is zoo vrij en willekeurig, dat haar grondtekst zelden doorschemert [3]).

Gaan wij op de hoofdzaak in, dan is dus de vraag, of door de zoogenaamde glossen heen het Hebreeuwsch als indirecte grondtekst nog duidelijk zichtbaar is. H^k meent daar veel van te ontdekken; doch ik kan niet zeggen, dat zijn commentaar, die voornamelijk als toelichting van deze stelling moet strekken, mij van de juistheid of waarschijnlijkheid zijner hypothese overtuigd heeft. Over het algemeen zijn m. i. de door hem bedoelde afwijkingen van V L veel meer uit het Grieksch te verklaren, en als gewone varianten of corrupties, ook wel als paraphrasen te beschouwen, die buiten het Hebreeuwsch om ontstonden.

Enkele voorbeelden mogen dit duidelijk maken; ze zijn mij gedeeltelijk door H^k zelven aan de hand gedaan [4]).

3 : 1^a luidt V L (3 : 2^a) Judicium patris audite, filii; G ἐμοῦ τοῦ πατρὸς ἀκούσατε, τέκνα. Gelijk H^k (60) opmerkt, zijn de Syrohexaplaris en hs. 253 eensluidend met V L: ἀκούσατε, τέκνα, κρίσιν πατρός. Dit, zegt H^k, is de betere, oorspronkelijke lezing, omdat vs. 1^b volgt: καὶ οὕτως ποιήσατε, en omdat vs. 2^b sprake is van het recht of de κρίσις der moeder, waaraan

1) Dit *nonnullis* schijnt mij met het oog op het betoog en de strekking van het boek veel te zwak.

2) L. l. p. XXIV.

3) Zie Nöldeke, Alttest. Gesch. Literatur 168: Die syrische Uebersetzung ist sicher aus dem hebräischen Texte geflossen, aber aus einem sehr entstellten, so dass sie uns wenig nützt. Vgl. over de willekeur ook Fritzsche l. l. p. XXIV f.

4) Zie blz 11, waar hij pp. vóór zijne stelling aanvoert.

Digitized by Google

dus die des vaders moet voorafgegaan zijn. Doch deze argumenten zijn zwak; immers juist dat „doet alzoo als uw vader zegt", is precies parallel met: „hoort naar mij, uw vader", en dus de gepaste tweede helft van vs. 1, veel meer dan: „hoort het recht van uw vader". En wat het recht der moeder betreft, daarvan wordt gezegd, dat God het vaststelde, terwijl hij den vader de hoogste eer, resp. gezag gaf. Het recht des vaders behoefde dus in dit verband niet vermeld te worden; hij heeft iets anders. Daarom is stellig de gewone tekst van G ook de oorspronkelijke, en het iudicium = *κρίσις* van V L, Syr. hex. en hs. 253 eene wijziging op grond van de onjuiste overweging, dat naast het recht der moeder ook het recht des vaders vermeld moest worden. Voor Hebreeuwschen invloed is hier geen plaats; buiten het Hebreeuwsch om kon G best veranderd worden. Doch H^k roept S te hulp, die דין heeft, 't welk volgens hem ook in H. heeft gestaan en dat dan, gelezen als אֲנִי, aanleiding heeft gegeven tot het *ἐμοῦ* van G. — Maar דין en אֲנִי kunnen niet verward zijn. Bovendien is אֲנִי hier grammatisch onmogelijk. De Hebr. t. van 3 : 1ª moet geluid hebben שִׁמְעוּ אֵלַי אָבִיךָ [1]). Ook zou J S, als hij *recht* had willen uitdrukken, wel מִשְׁפָּט geschreven hebben, het oud-hebreeuwsche woord voor *recht*, volgens de juiste opmerking van Kaulen [2]): „Unter Hebräisch muss bei Sirach die heilige alt-hebräische Sprache, nicht die später in Pal. gebräuchliche Landessprache verstanden werden."

Een ander bewijs voor de „species Hebraica" der varianten in de VL levert volgens H^k (11 en 152) 16 : 14 (VL 16 : 15), die in VL luidt: Omnis misericordia faciet locum unicuique secundum meritum operum suorum et secundum intellectum peregrinationis ipsius, terwijl G heeft *πάσῃ ἐλεημοσύνῃ ποιήσει τόπον, ἕκαστος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ εὑρήσει.* Het verschil is in de eerste plaats, dat VL den Dativus als Nominatief heeft opgevat, wat niet door het Hebr. veroorzaakt kan zijn. Maar H^k ziet Hebr. invloed in de uitdrukking *secundum intellectum*

1) Vgl. b. v. J. S. hebr. 16 : 24 in Schechter and Taylor's Wisdom of ben Sirah, p. 8.
2) Einl. 339.

Digitized by Google

peregrinationis ipsius: „originis Hebraicae speciem absque dubio prae se ferunt." Waarom? H^k verwijst naar Gen. 47 : 9 en Ps. 119 (118) : 54, waar echter van de aangehaalde woorden alleen *peregrinatio* voorkomt. Waarom moet die uitdrukking in VL vertaling van מְגוּרִים zijn, terwijl toch peregrinatio ook, b.v. door de aangehaalde oud-test. plaatsen, zeer bekend was? Wat de rest betreft, erkent H^k zelf, dat h. l., gelijk trouwens meermalen, V L op haar eigen houtje paraphraseert, immers „zij heeft in haar origineel het Grieksch even kort gelezen als G." Als hij verder beweert dat G's εὑρήσει een Hebr. יַשְׁכִּיחַ onderstelt, dan doet dit tot de quaestie niets af, aangezien niemand twijfelt, of G is vertaling uit het Hebr. De vraag is alleen, in hoever de additamenta van V L ook uit het Hebr. stammen. — Nu ik toch met den tekst bezig ben, wil ik er H^k *en passant* even op wijzen, dat השכיח niet wel = *vinden* kan zijn, omdat het bet. *doen vergeten. Vinden* is מצא, en daarom kan ימצא (pro יצא) zeer wel de juiste lezing zijn in den Sirachtekst 16 : 14 van H [1]), die dus uitgegeven is: וכל אדם כמעשיו יצא לפניו.

Een derde, weer door H^k (11 en 193) zelven aangevoerd, bewijs van Hebr. invloed moet 24 : 23 opleveren. G heeft hier ταῦτα πάντα βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, νόμον ὃν ἐνετείλατο Μωυσῆς, κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώβ, V L (24 : 33). Legem mandavit Moyses in praeceptis iustitiarum, et haereditatem domui Jacob, — waarbij hij dan nog voegt: et Israel promissiones, vs. 34 posuit David puero suo excitare regem ex ipso fortissimum et in throno honoris sedentem in sempiternum. Dit additament, zegt H^k, heeft V L alleen; geen enkel Grieksch hs. Toch verraadt het, meent hij, zijn Grieksch-Hebreeuwschen oorsprong door *posuit.* Immers *posuit*, beweert hij, is eene vertaling van ἔστησε, en dit van קִיֵּם. Hij vergist zich. Als V L in het Grieksch dit ἔστησε ontmoet, vertaalt hij het nooit door *posuit*, maar door *statuit*, 45 : 24 (V L 45 : 30), *stare fecit* of *iure iurando dedit* (44 : 21, 22). Er is dus niet het minste bewijs voor de onderstelling, dat hij het hier voor zich gehad heeft, en evenmin voor de onderstelling dat dit ἔστησε een vertaling van het Hebr. קִיֵּם is. Bovendien is קִיֵּם stellig niet de

1) Bij Schechter and Taylor, l.l.

Digitized by Google

vorm, dien Sirach zou gebruikt hebben, want hij bezigt in zulke gevallen den Hifilvorm הֵקִים [1]).

Op bijna iedere bladzijde van het boek komt het uit, dat de bewijzen voor Hᵏ's hoofdstelling ontbreken. 4 : 11 heeft G *ἡ σοφία υἱοὺς αὐτῆς* [2]) *ἀνύψωσεν*, V L (4 : 12) sapientia filiis suis vitam inspirat. Dit, meent Hᵏ (74) op grond van Clemens Al. Strom. 7, 16 [3]), onderstelt de lezing *ἐνεφυσίωσε* pro *ἀνύψωσε*. Het kan best zoo zijn. De Referent in het Lit. Centralblatt [4]) gelooft het niet; hij onderstelt dat er *ἐνεψύχωσε* gestaan heeft, wat zeker veel voor zou hebben om de beteekenis, zoo niet in het citaat bij Clemens Al. *ἐνεφυσίωσε* werd gelezen. Doch de verdere onderstelling van Hᵏ, dat dit ww., in V L vertolkt door *inspiravit*, ten slotte de vertaling zou zijn van לִמְּדָה, is zeer vreemd. Kan Hᵏ zich vertalers denken, die het eenvoudige לָמַד anders zouden hebben weergegeven dan door *διδάσκειν*, resp. *docere*? Men zie slechts H [5]) ad 45 : 17 in, om te ontdekken dat G en V L het inderdaad zoo, en niet door *ἐμφυσιοῦν*, *inspirare*, vertaalden: ולמדו את עמו חק luidt in G *διδαξαι τὸν Ἰακὼβ τὰ μαρτύρια* en V L (45 : 21) docere Jacob testimonia. Dat S hier ܐܠܦ heeft, bewijst alleen dat hij vrij vertaalde; niet omgekeerd, dat, als Hebr. *leerde* gestaan had, iemand dit in *inspireerde* zou veranderd hebben.

11 : 5 heeft G *πολλοὶ τύραννοι ἐκάθισαν ἐπὶ ἐδάφους, ὁ δὲ ἀνυπονόητος ἐφόρεσεν διάδημα*, d. i. vele heerschers kwamen aan den weg te zitten, en een vergeten burger erlangde de kroon (Dys.). Nu heeft echter V L, in plaats daarvan, in 11 : 5*a* Multi tyranni sederunt in throno. De vraag is, hoe deze variant ontstond? „Debetur Hebraicae varietati" zegt H. volgens zijne gewoonte. Maar hoe weet hij het? Er is niets bijzonder Hebreeuwsch in *op een troon*. „Zoo staat het ook in S", antwoordt

---

1) Zie den tekst der gevonden fragmenten bij Schlatter, Das neu gefundene hebr. Stück S. 56, 58, 68; H 44 : 21, 22; 45 : 24.

2) Zoo te lezen met ℵ A C, in plaats van het ongerijmde *ἑαυτῇ* van B en andd. Hss.

3) Zie Migne, Patrologia Graeca, 9; 544, *ἡ σοφία, φησίν ὁ Σολομών, ἐνεφυσίωσε τὰ ἑαυτῆς τέκνα*, waarbij hij J. S. ll. op het oog heeft; immers de patres eccl. verwarren meer Sirach en Salomo, vgl. Bendtsen, Specimen exercitationum criticarum in V. T. libros apocryphos, pag. 20.

4) Jg. 1899, n°. 36.

5) Schlatter ll. S. 64.

Digitized by Google

hij. Dit zou echter alleen iets beteekenen als H en S altijd overeenstemden, wat echter niet het geval is.

11:30 (V L 11:32) stelt Hᵏ (127—129) zich de zaak al heel vreemd voor. V L heeft: Sicut enim eructant praecordia foetentium et *sicut perdrix inducitur in caveam* et ut caprea in laqueum, sic *et cor superborum et sicut prospector videns casum* proximi sui. De cursief gedrukte woorden bevatten de vertaling van den veel korteren tekst in G *πέρδιξ θηρευτὴς ἐν καρτάλλῳ· οὕτως καρδία ὑπερηφάνου, καὶ ὡς ὁ κατάσκοπος ἐπιβλέπει πτῶσιν.* De vraag is nu: hoe komt V L aan de overige, niet cursief gedrukte woorden, die in G ontbreken? Hoe — om slechts één dezer bijzinnen te nemen — aan den eersten: sicut enim eructant praecordia foetentium? „Uit het Hebreeuwsch" natuurlijk zegt Hᵏ, want hij heeft in zulke gevallen maar één antwoord. Men is benieuwd te zien, hoe dit kan aangetoond worden. Hij begint met op te merken, dat *foetentium* liever met andere hss. gelezen moet worden *foetantium*. Verder onderstelt hij, dat de aangehaalde bijzin de vertaling is van *ὡς ἐρεύγεται σπλάγχνα ἐγκύων*, eene emendatie (?) van *ὡς ἐρεύγεται σπλάγχνα κύνων*. Deze laatste woorden zijn dan het origineel geweest van V L en vertaling van מַבִּיעִים לִבּוֹת כְּלָבִים, hetgeen dan weer een corruptie was van מַבְקִיעִים אֶל־בַּיִת כְּלָבִים = (sicut) irrumpunt in domum canes. — Hoe is 't mogelijk dat iemand dit alles beweert? *σπλάγχνα* is niet = לִבּוֹת, maar = מעים of רחמים; en הבקיע, *doorbreken*, werd alleen gezegd van militairen, die rijen of muren doorbraken, niet van honden, die in huis springen. De geheele onderstelling berust letterlijk op niets. V L heeft stellig den tekst: als een hond, die elk huis binnengaat en rooft, zoo komt de roover, enz., evenmin gekend als G; alleen S heeft hem en in H luidt hij ככלב הוא בא בכל בית וחוטף [1]).

De gevonden Hebr. Sirachteksten doen dikwijls zien, dat Hᵏ bij zijne oververtaling van VL en ook van G in het Hebreeuwsch niet altijd gelukkig geweest is. Zoo b.v. 30:18, waar G heeft *ἀγαθὰ ἐκκεχυμένα ἐπὶ στόματι κεκλεισμένῳ θέμα βρωμάτων παρα-*

1) Zie de Adlerfragmenten in JQR XII, 471 en de emendatie van Houtsma Th. Ts. XXXIV, 353.

Digitized by Google

κείμενα ἐπὶ τάφῳ d. i. goede gaven, uitgestort op een gesloten mond, zijn zoo goed als het leggen van spijzen op een graf [1]). V L heeft hier echter: Bona abscondita in ore clauso quasi appositiones epularum circumpositae sepulcro. De vraag is: hoe het verschil tusschen de beide Verss. te verklaren, waar de eene heeft *ἐκκεχυμένα*, *uitgestorte*, en de andere abscondita, *verborgene*? Volgens Hᵏ is dit zoo te verklaren. Het Hebr. had טובות מְסֻכוֹת, wat G juist vertaalde *ἀγαθὰ ἐκκεχυμένα*. Maar de Grieksche vertaler, dien V L volgde, las bij ongeluk per metathesin טובות מְכֻסּוֹת en kwam zoo tot zijne *verborgen goederen*. Hᵏ verliest echter bij deze gissing uit het oog, dat נסך niet *uitgieten*, *uitstorten*, maar *plengen* bet., ten gevolge waarvan het alleen op vloeibare dingen kan slaan, niet op *ἀγαθά* in het algemeen. Hij ziet ook voorbij, dat כסה niet *verbergen* maar *bedekken* bet.; *verbergen* is טמן of צפן. Had hij den tekst van H. in de uitgave van Schechter en Taylor kunnen raadplegen, dan zou hij begrepen hebben, dat *ἀγαθὸν ἐκκεχυμένον* in goed Hebreeuwsch is טוֹבָה שְׁפוּכָה, hetgeen voor de door Hᵏ onderstelde metathetische lezing en variant geen plaats laat. — In ditzelfde verband beweert hij (216), dat *ἐπὶ στόματι κεκλεισμένῳ* Hebr. zou zijn עַל־פֶּה נָסוּךְ. Hoe hij dit schrijven kon, is mij een raadsel. Of is 't een schrijffout? Uit H kan hij zien wat hij trouwens als hebraïcus ook weten kon, dat een *gesloten mond* is פֶּה סָתוּם.

Vóór de hypothese van Hᵏ pleit m. i. ook niet, dat de ontdekte Hebr. fragmenten nooit met V L's eigenaardigheden overeenkomen. Is de tekst van H inderdaad de oorspronkelijk Hebreeuwsche van Sirach, dan volgt uit het doorloopend verschil tusschen V L en die fragmenten, dat de afwijkingen in V L stellig niet uit dien tekst, ook niet onmiddellijk, te verklaren zijn, maar òf eigen paraphrase van V L, òf (voor zeer vele gevallen) uit het gebruik van een ander Grieksch hs., dat evenwel niet onder Hebreeuwschen invloed wijzigde.

---

1) Onjuist vert. Dyserinck *θέμα* door *toebereiding*. Bedoeld wordt het *leggen* van spijzen en kostbare dingen op de graven. Vgl. Dt. 26 : 14, en mijne toelichting Th. Ts. XXXIII, 303; XXXIV. 199, 203 v.

Digitized by Google

Ik kies als voorbeelden enkele verzen uit het begin van Hoofdst. 40 [1]). 40 : 1 luidt:

Een groote druk ligt op de menschen,
Een zwaar juk op de zonen van Adam,
Van den dag af dat zij uit den moederschoot voortkomen,
Tot den dag, waarop zij tot aller moeder wederkeeren.

De laatste regel luidt in G hss. 157 en 248 ἕως ἡμέρας ἐπιστροφῆς εἰς μητέρα πάντων, welke lezing (ἐπιστροφῆς) bevestigd wordt door ἐπιστραφή in א^{ca}. Daarentegen heeft V L den laatsten regel aldus: usque in diem sepulturae in matrem omnium. Deze lezing stemt overeen met G in hss. A C ἐπιταφῆς en B ἐπιταφή. Natuurlijk is ἐπιστροφῆς het oorspronkelijke, later in ἐπιταφῆς veranderd, niet ten gevolge van eene Hebr. lezing, maar ten gevolge van de overweging, dat de terugkeer tot aller moeder hetzelfde als de begrafenis in die moeder was.

Nu heeft H vs. 1^{d} עַד יוֹם שׁוּבוֹ אֶל אֵם כָּל־חַי. Hier zou men, om V L een hebreeuwsch-grieksche basis te geven, moeten onderstellen, dat reeds Hebr. שׁוּבוֹ in קְבוּרָתוֹ veranderd was; eene onderstelling, waarvoor niet alleen elk bewijs ontbreekt, maar die bovendien weinig steun vindt in het groote verschil tusschen de beide genoemde Hebr. woorden. Daarentegen ligt de verandering van ἐπιστροφή in ἐπιταφή voor de hand, en hebben wij hier dus een uitsluitend Grieksche variant, die het niet waarschijnlijk maakt, dat de afwijkingen in V L's Grieksch origineel aan ander Hebreeuwsch zijn ontleend dan G voor zich had.

40 : 3. Van hem af, die op den troon in eere is gezeten, tot dengene, die in aarde en asch vernederd is, — zoo luidt de vertaling van G ἀπὸ καθημένου ἐπὶ θρόνου ἐν δόξῃ καὶ ἕως ταπεινωμένου ἐν γῇ καὶ σπόδῳ. VL heeft: a residente super sedem gloriosam usque ad humiliatum in terra et cinere. Zij las dus in haar Grieksch hs. wat de hss. א AC hebben: ἐνδόξου pro ἐν δόξῃ. Dat deze variant niet aan H ontleend is, blijkt uit zijn tekst in vs. 3^{a} מִיּוֹשֵׁב כִּסֵּה לִגְבֹהַּ. Doch het groote punt van verschil in lezing is vs. 3^{b}, waar H heeft עַד לִבּוּשׁ עָפָר וְאֵפֶר

1) Vgl. hierbij Cowley and Neubauer, The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticus. p. 4; en Schlatter, Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach, S. 14.

Digitized by Google

= tot dengene, die bekleed is met stof en asch [1]). Stellig is dit *bekleed* de oorspronkelijke lezing. Dat V L ze niet heeft, maar een jongere: *vernederd*, pleit ook al weer niet voor de onderstelling van Hᵏ, dat de schrijver van het door hem gebruikte Gr. hs. licht is gaan opsteken bij den Hebreeuwschen tekst.

40 : 4ª. Van hem af, die een purperen gewaad en een kroon draagt (Dys.), G *ἀπὸ Φορεῦντος ὑακίνθινον καὶ στέφανον*. VL ab eo qui utitur hyacintho et portat coronam. H heeft מעוטה צניף וציץ, wat in twee opzichten van G = VL afwijkt. De Hebr. tekst spreekt niet van een purperen gewaad, maar van de gouden plaat in den tulband des hoogepriesters [2]); en hij noemt eerst den tulband, dan de daaraan aangebrachte versiering. Natuurlijk is dit het oorspronkelijke; en dat VL het zoo niet heeft, pleit geenszins voor hare bekendheid of voor die van haar Gr. hs. met den Hebr. tekst.

Ten slotte nog 40 : 11, dat eene zeer merkwaardige variant oplevert. Er staat: al wat uit de aarde is, keert tot de aarde weder, gelijk al wat water is, terugvloeit naar de zee (Dys.). G. *πάντα ὅσα ἀπὸ γῆς εἰς γῆν ἀναστρέφει, καὶ ἀπὸ ὑδάτων εἰς θάλασσαν ἀναπάμπτει*. Hier heeft één hs. *ὅσα ἀπὸ ὑδ.*; en dit *ὅσα* zal wel oorspronkelijk zijn. Wat vrijer, maar volgens denzelfden tekst met *ὅσα*, VL Omnia quae de terra sunt in terram convertentur et omnes aquae in mare revertentur. Geheel anders H: כל אשר מארץ אל ארץ ישוב ואשר ממרום אל מרום = al wat uit de aarde komt, keert tot de aarde weer, en wat uit den hooge komt keert tot den hooge weer, waarbij Hᵏ terecht aanteekent dat dit de beste lezing is. Stellig is het origineel door G gelezen als מים ואשר ממים אל [3]).

Dat VL hier en elders, waar H den beteren tekst heeft, hem niet schijnt te kennen, is niet in het voordeel van Hᵏ's hypothese.

Moet dus op verschillende gronden geconstateerd worden,

---

1) Wel staat in den tekst לשוב, maar dit is de vergissing van een afschrijver, in margine uit een ander hs. verbeterd לובש, wat natuurlijk לבוש moet zijn.

2) Zie Ex. 28 : 36.

3) Niet ים, gelijk Schlatter S. 17 en Hᵏ meenen; want יָם kon niet uit מרום ontstaan, wel מים. Dat dit ook *zee* bet., zie b.v. Jona 2 : 4 e.e.

Digitized by Google

dat de hoofdstelling van H[k]'s boek door hem niet bewezen en waarschijnlijk onbewijsbaar is, daarmee wordt niet bedoeld dat hij het boek gerust te huis had kunnen houden. Neen, het heeft waarde, maar eene andere dan hij zelf meent; eene waarde, die nog veel meer zou uitkomen, als hij zijne redeneeringen over de gewaande Hebreeuwsche varianten van G en g [1]) had weggelaten en bovendien zijne critische aanteekeningen op den Latijnschen tekst over den geheelen Ecclesiasticus uitgestrekt had. Waarom hij dat laatste niet deed maar met Hoofdst. 43 eindigde, is mij niet duidelijk. Hij zegt daarvan pag. 6: „ne labor incresceret, operae meae materiem capitibus I—XLIII definiri volui". Ik zou meenen, dat, nu hij toch zooveel werk deed, het op acht hoofdstukken meer niet aankwam.

Intusschen, al hadden wij liever het geheele boek van J. S. behandeld gezien, wij mogen dankbaar zijn voor het geleverde. Niet — ik herhaal dat — om den apparatus criticus tot toelichting der onbewijsbare hoofdstelling, maar om den hier verrichten arbeid tot zuivering van den tekst der Itala. Voor dit doel heeft H[k], wat Jezus Sirach betreft, veel gedaan. Hij heeft vele hss. en uitgaven geraadpleegd [2]), waaronder den Codex Sangermanensis 15 van de Nat. Bibliotheek te Parijs; „duo codices Corbeienses, quorum alter rarius in apparatu critico deprehenditur"; den codex Amiatinus te Florence; den codex Toletanus, het Speculum van Augustinus en nog een op zijn naam gesteld Speculum enz.

Tot welke resultaten deze tekstcritiek hem bracht, blijkt b.v. uit hetgeen hij (72) aanteekent op 3:31, waar wij lezen: wie weldaden vergeldt, gedenkt hetgeen kan komen, en ten dage van zijn ongeluk vindt hij steun (Dys.), d.i. G *ὁ ἀνταποδιδοὺς χάριτας μέμνηται εἰς τὰ μετὰ ταῦτα, καὶ ἐν καιρῷ πτώσεως εὑρήσει στήριγμα.* Deze tekst luidt bij VL als 3:34 in de gewone uitgaven, ook in die van Tisch.-Heyse, aldus: et deus prospector est eius qui reddit gratiam, meminit eius in posterum, et in tempore casus sui inveniet firmamentum. Door nauw-

1) G is bij hem de onderstelde Hebr. Urtekst, g de Grieksche vertaling der varianten, die ter kennisse van den vertaler van VL zou gekomen en daarin opgenomen zou zijn.

2) Zie de lijst p. 7 sq.

Digitized by Google

keurige vergelijking van hss. en oude uitgaven was Hᵏ in staat den oorspronkelijken tekst van VL te herstellen: Et Deus conspector, qui reddit gratiam, meminit in posterum, et in tempore casus tui invenies firmamentum. — Dat J. S. hier nog wat anders bedoeld heeft dan én G én VL hebben, zij in het voorbijgaan ook even opgemerkt. S heeft vs. 31ᵃ qui facit honestum, paratus est in via suá (ܡܙܕܩ ܡܙܕܩ); nog oorspronkelijker schijnt H vs. 31ᵃ en ᵇ [1]) פעל טוב יקראנו בדרכיו ובעת מוטו ימצא משען, d. i. Die het goede doet, zal het op zijne wegen ook ontmoeten, en ten tijde dat hij wankelt zal hij een steun vinden. דַּרְכּוֹ is door אַרְחָא verklaard [2]) en dit schijnt, per metathesin als אחר gelezen, aanleiding tot de vertaling *εἰς τὰ μετὰ ταῦτα* en *in posterum* gegeven te hebben. Voorts las G יזכרנו pro יקראהו van H (Ryssel, St. u. Kr. 1900. 3. S. 370), en ook dit heeft V L weer niet met H gemeen.

Doch niet alleen voor het herstel van den VL tekst heeft Hᵏ zich alle mogelijke moeite gegeven, ook den daaraan te gronde liggenden tekstvorm van G heeft hij met alle hem ten dienste staande middelen opgespoord; en als men het Hebreeuwsch buiten rekening laat, is bijna alles goed. Slechts een enkele maal laat hij op dit punt onbevredigd, b.v. 4 : 1ᵃ, waar de gewone G heeft *τέκνον, τὴν ζωὴν τοῦ πτωχοῦ μὴ ἀποστερήσῃς*. Hoe komt VL hier aan: fili, eleemosynam pauperis ne defraudes? Door het Hebr. of den daarop gebaseerden G tekst zeker niet, want in H staat hetzelfde als in de bekende G: בני אל תלען לחיי עני. Van waar dan eleemosyna? Is het vrije vertaling, gelijk Kaulen [3]) meent, of schuilt er nog eene andere Gr. lezing achter? Hᵏ laat ons hier in den steek, aangezien hij den tekst niet behandelt. Daarentegen zijn dadelijk hierop 4 : 2, 3 weer voldoende toegelicht. Vs. 2 staat naast G *μὴ παροργίσῃς ἄνδρα ἐν ἀπορίᾳ αὐτοῦ*, in VL: et non exasperes pauperem in inopia sua; en naast *καρδίαν παροργισμένην μὴ προσταράξῃς*

1) Zie ed. Schechter and Taylor p. 3.

2) Dat J.S. דרך schreef, spreekt vanzelf, zie 16 : 21 e.e. H is dus op dat punt oorspronkelijk.

3) L.l. S. 343.

Digitized by Google

vs. 3, in VL cor inopis ne afflixeris. De ἀποφθέγματα Antonii et Maximi monachorum verklaren de afwijking voldoende. Deze toch kenden nog G hss., waarin stond vs. 2 μὴ παροργίσῃς πτῶχον ἐν ἀπορίᾳ αὐτοῦ; vs. 3 καρδίαν ἐπιδεομένου μὴ προσταπεινώσῃς. Alleen zijne oververtalingen in het Hebr. bevredigen weer niet. Vs. 2 geeft hij *pauperem* door רָשׁ weder, terwijl J. S. עָנִי schreef [1]).

Dat de bekende verwarring in de volgorde, die de meeste Gr. hss. kenmerkt [2]), in VL niet bestaat, was reeds bekend en wordt nog eens door H^k (15) toegelicht. Hij vereenigt zich blijkbaar niet met Swete, die ter wille der transpositie 36 : 13 κατακληρονομήσεις pro κατεκληρονόμησα leest. Ik ben het met hem (240) eens, dat κατακληρονόμησον van hs. 70 de eenige juiste lezing is. De tekst moet geluid hebben, gelijk Dyserinck dien vertaalt:

> Verzamel alle stammen van Jacob,
> En laat hen 't land beërven als van ouds.

Ten slotte zij nog opgemerkt, dat H^k in zijne inleiding ook de Syro-hexaplarische, Koptische, Armenische en Ethiopische vertalingen (18—38) benevens de „altera latina" (17) van Jezus Sirach aan een grondig onderzoek heeft onderworpen. De daaraan gewijde bladzijden getuigen van groote geleerdheid en scherpen blik. Niemand, die zich voortaan met den tekst van den Ecclesiasticus zal willen bezighouden, mag die bladzijden ongelezen laten. Het eenige wat wij ook hier weer betreuren is, dat de Schrijver niet heeft kunnen goedvinden, het boek ten einde toe te behandelen.

Het ontbreken van de aanwijzing der plaatsen boven aan de bladzijden is hinderlijk bij het zoeken naar een tekst.

J. C. MATTHES.

---

1) Zie 4 : 1 ed. Schechter and Taylor, p. 3.

2) Zie Fritzsche's Commentar S. 169 f.; Swete's ed. II, p. VII; Houtsma Th. Ts. XXXIV, 337.

Digitized by Google

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Zeer wijd is het veld dat Prof. R. H. CHARLES D. D. bewandelt in *A critical History of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism, and in Christianity* (London. Black. 1899. X + 428 blz. Prijs 15 sh.). Alsof deze titel nog niet duidelijk genoeg was, voegt de schrijver er aan toe: *Or Hebrew, Jewish, and Christian eschatology from preprophetic times till the close of the New Testament canon.* Het werk bevat „the Jowett lectures for 1898—99". Voor voorlezingen is het volmaakt ongeschikt, maar wij hebben alleen met het gedrukte boek te doen. Het is zonder twijfel een groote aanwinst. Op een gedeelte van het uitgestrekte gebied waarop hij ons rondleidt is de auteur erkend meester, nl. op dat der apokalyptische en z. g. pseudepigraphische letterkunde. Van wien zouden wij liever hooren, wat in die letterkunde over het belangrijke onderwerp te vinden is dan van den bewerker van *Jubileën*, *Henoch*, *Baruchs apokalypse* en *Mozes' Hemelvaart*? Al nemen wij de vrijheid op sommige punten van hem te verschillen, o. a. wanneer hij het oudste gedeelte van *Henoch* reeds tijdens Judas Makkabi laat ontstaan (verg. boven, bl. 20), hij is zeker op dit veld onder de hedendaagsche geleerden de betrouwbaarste gids dien wij bezitten. Wat het O. T.isch gedeelte aangaat, de schrijver erkent zijn groote verplichtingen aan menig geleerde van onzen tijd, en terwijl hij hen vermeldt die zeker vóór anderen mogen genoemd worden, verklaart hij tevens, ondanks al wat hij aan hunne onderzoekingen heeft te danken, zijn eigen weg te zijn gegaan en op menig punt van hen te zijn afgeweken. Dat mocht hij doen; want hij zag scherp uit eigen oogen. Zag hij altijd goed? M. i.

Digitized by Google

niet altijd. In Ps. 49 : 14 v. kan ik niet, met Charles, vinden dat de שאל volgens den dichter eene strafplaats was, en of Ps. 73 : 26 werkelijk geloof aan een leven na het aardsche bevat, is zeer de vraag. Maar indien C. ook al uit die plaatsen te veel haalt, dat eerst Joden, daarna Christenen, aan een volgend leven geloovend, het een en het ander licht in die psalmverzen konden vinden is duidelijk. En zeer helder en waar is over het geheel de opvatting van C. over den gang van de voorstellingen en denkbeelden der Israëlieten over een leven na het zichtbare, in verband met de Messiaansche verwachtingen. Er is wellicht geen betere gids ook op dit terrein dan dit werk — hoeveel voortreffelijks ook door anderen over het onderwerp is ten beste gegeven.

Om terug te keeren tot het Joodsche nakanonieke (s. v. v.) tijdvak, vele belangrijke mededeelingen en beschouwingen worden ons hier aangeboden. Zoo vinden wij op blz. 214 des schrijvers gevoelen over de netelige vraag naar de beteekenis van „den zoon des menschen" in *Henoch*, waarover in ons tijdschrift is gehandeld door de HH. v. Manen en Eerdmans (1893 : 544; 1894: 153 vv., 177 vv.). De slotsom van C. is dat „de zoon des menschen" reeds in *Henoch* een Messiaansche titel is. En zoo is er meer hoogst leerzaams in die afdeeling.

Maar men weet dat dit „nakanonieke" tijdvak zeer rijk is aan geschriften. Wie kan ze alle even grondig bestudeeren? Ook C. kon dit niet. Vergeefs zien wij rond naar de rabbijnsche letterkunde, naar Misjna, Tosefta, Midrasj. Het is alsof zij er niet is geweest. En zij mocht toch niet verwaarloosd zijn door wie volledig wilde wezen. Schraal komt ook Jozefus er af. En de weinige plaatsen die uit diens geschriften, p. 298 f., worden aangehaald zijn oppervlakkig bezien: er staat niet wat C. er in vindt. Filo wordt wel een weinig minder stiefmoederlijk behandeld; maar met hetgeen ons p. 259 v. gegeven wordt kan iemand die het onderwerp bestudeert het niet doen. Integendeel, hij moet hier zeer op zijn hoede zijn. Zonder eenige aarzeling te openbaren wijst C. op *De proem. et poen.* 15—20 (M. II. 421—428), bepaald op § 16, ten bewijze dat Filo een menschelijken Messias verwachtte, en voegt er zelfs aan toe dat, hoewel die verwachting geheel vreemd is aan Filo's

Digitized by Google

stelsel, die plaats een stellig bewijs is voor het bestaan van overheerschende meeningen op dit punt bij de Hellenistische Joden. Eéne plaats, die „really foreign" is aan een stelsel, zal dit bewijzen! Maar C. moest toch weten dat er ernstige, ja overwegende, bezwaren tegen zijn interpretatie van die plaats zijn ingebracht. J. Drummond's „The jewish Messiah" mocht hem niet onbekend zijn, en daarin staat te recht aangeteekend, wat trouwens eene eenvoudige lezing der plaats in haar verband zonneklaar leert, dat Filo, wanneer hij Num. 24 : 7, slordig en de woorden uitbreidend, aanhaalt, het alleen doet om er allegoriseerend eene waarheid voor het innerlijk leven uit te halen. „Er zal een man voortkomen, zegt het orakel, die groote volken overwinnen en beoorlogen zal en talrijke klein maken, terwijl God aan de heiligen passende hulp toezendt. Dat is: de onverschrokken deugd der zielen en de krachtigste sterkte des lichaams, van welke beide éene reeds verschrikkelijk is voor de vijanden, zal, indien zij vereenigd worden, volkomen onwederstaanbaar zijn". Hoe kan dit nu een duidelijk bewijs zijn dat Filo aan de komst van een Messias gelooft? Filo breidt de woorden van den tekst uit, ja; maar juist dat waar het op aankomen zou, indien hij de komst van een Messias had willen aankondigen, wordt weggelaten. De tekst luidt, in LXX: *Εξελευσεται ανθρωπος εκ του σπερματος αυτου, και κωριευσει εθνων πολλων.* Dat *εκ του σπερματος αυτου*, dus: uit Israël, ontbreekt bij Filo, en daarop kwam het aan. Tot mijne verwondering zie ik dat ook Schürer (III³, 534; d. i. II², 449), ondanks de tegenspraak van Drummond, nog aan de Messiaansche verklaring vasthoudt. — De bestudeering van Drummonds werk is ook op andere punten geenszins door C. overbodig gemaakt.

Wat C.'s behandeling van de N. T.ische eschatologie aangaat, de kerkelijke opvattingen spelen hem daarbij parten. Hij meent dat de „ware en finale" samenvatting der verwachtingen omtrent persoonlijke onsterfelijkheid en die omtrent het Messiasrijk „became the task and achievement of Christianity" (p. 201). Gaan wij van de Joodsche letterkunde tot de Christelijke over, dan bevinden wij ons, volgens hem, in een volstrekt nieuwen dampkring" (p. 306). „Al de edelste denkbeelden der ouden vallen van lieverlede in de gerechte

Digitized by Google

ondergeschiktheid aan hun middelpunt en dragen harmonieus bij tot het doel van het geheel" (ibidem). Het vervolg dingt heel wat op dien lof af. C. is helderziend genoeg om de onvervalscht Joodsche denkbeelden in het N. T. te erkennen, en hij bemantelt hun bestaan in geenen deele. Maar hij loopt aan den leiband der traditioneele opvatting der N. T.ische geschriften en geschiedenis. Beginnende met de behandeling der Synoptici, meent hij te weten, wat de meeningen van Jezus zelven zijn geweest, ja, hoe die meeningen zich hebben ontwikkeld. Ziet hij strijd tusschen de opvattingen der paroesie, dan erkent hij dien gulweg, maar noemt een van de tegenstrijdige uitspraken onecht (p. 322—324), of niet van Jezus afkomstig (p. 328). Ook erkent hij dat Jezus zich bedrogen heeft in zijne verwachting betreffende zijne „wederkomst" binnen korten tijd; maar — en dan volgt een betoog dat zulk eene dwaling niet ter zake doet (p. 331)! Zoo gaat het ook bij de bewerking der apostolische geschriften. C. weet de ontwikkeling der Paulinische denkbeelden precies te teekenen, en neemt de vrijheid het geloof aan het duizendjarig rijk buiten den kring van het Christendom te sluiten (p. 350).

Wij zullen nooit eene ware voorstelling krijgen van de eschatologische denkbeelden der Christenen in de eerste en tweede eeuw, indien wij niet beginnen met den inhoud der Synoptici te beschouwen als geloofsgetuigenissen der Christenen van dien tijd. Hunne verwachtingen waren de Joodsche, deels Palestijnsche, deels Hellenistische, waarbij aan den persoon van Jezus eene kleinere of grootere plaats werd gegeven.

C. heeft dus m. i. over het door hem behandelde onderwerp het laatste woord nog niet gezegd; maar ik mag de aankondiging van zijn werk niet besluiten dan met nadrukkelijk te herhalen dat hij ons veel gaf, vooral over het O. T. en het latere Jodendom.

De strijd tusschen Achab en Elia, door Dr. J. J. P. Valeton Jr. (Nijmegen, Ten Hoet. 1900. 39 blz.) is een zeer lezenswaardig geschrift, bij welks beoordeeling men in het oog moet houden dat het eene voordracht bevat „gehouden in de paedagogische vereeniging van Christelijke onderwijzers". De spreker is zich blijkbaar voortdurend bewust te staan voor

Digitized by Google

mannen in wier ooren veel van wat hij zegt zeer kettersch klinkt; hij is dan ook voorzichtig: er zijn in de berichten der bijbelschrijvers stukken „van wie wij ons moeilijk onthouden kunnen ze voor eenigszins legendarisch te houden" (blz. 10). Intusschen zet hij op voortreffelijke wijze uiteen, hoe de bijbelsche verhalen geen historie zijn, maar prediking, en hoe licht men zich bij het lezen der verhalen over Achab en Elia diets maakt aan de zijde van den laatste te staan, terwijl dit inderdaad iets zeer geweldigs is. Mogen zijne hoorders en lezers zijne kostelijke woorden ter harte nemen; zij kunnen niet anders dan èn kennis van het verleden èn verheldering van godsdienstig leven bevorderen.

Eéne opmerking! Zij betreft eene bijzaak. Tot het betoog doet het niet af, of V. hier gedwaald heeft, en zoo ja, dan deed hij het in uitstekend gezelschap. Maar juist daarom houd ik mijn aanmerking niet vóór mij.

Op bl. 8 staat: uit het feit dat de boeken *Jozua—Koningen* in den Hebreeuwschen Bijbel profetische boeken heeten blijkt dat daaraan een profetisch karakter werd toegekend en dat dus ook de beteekenis er van daarin moet worden gezocht. V. houdt *Kronieken* met *Ezra* en *Nehemja* voor het eenige historische boek in den Kanon — waarmee hij natuurlijk niet bedoelt dat het geloofwaardiger is dan *Samuel* en *Koningen* — en betreurt het dat de Statenvertalers de Joodsche verdeeling van den Bijbel en de Joodsche benamingen niet behouden hebben. Hieraan ligt, meen ik, eene dwaling ten grondslag, eene zeer algemeen verbreide: dat de Joden *Jozua—Koningen* boeken van profeten hebben genoemd omdat zij ze niet voor historische bescheiden, maar voor vermanende en vertroostende geschriften, voor eene prediking, aanzagen. Maar die geheele tegenstelling is immers zeer nieuwerwetsch! De schrijvers van *Jozua—Koningen* vroegen niet: wat is waar gebeurd? maar: wat is stichtelijk? Of liever: voor hen vielen die vragen samen. Hunne waarheidsliefde moge groot geweest zijn, hun waarheidszin was zeer gering. En dit geldt van *Kronieken* evenzeer. En van welk bijbelboek — in O. en N. T. — niet? De plaatsing in den Kanon en de benaming „profetisch boek" heeft hiermede niets te maken. In den tijd toen bij de Thora een tweede bundel heilige boeken groeide was de naam „profeet" reeds verloopen. Tempelzangers

Digitized by Google

konden zoo heeten, 1 Kron. 25: 1—3. Wat een profetisch boek in dien tijd beteekent, leeren wij uit Jozefus t. Ap. I 7 en 8. Hij roemt de nauwkeurigheid waarmede de voorvaders de geschiedenis van hun volk hebben opgeteekend, en schrijft die juistheid toe aan het feit dat priesters en profeten de auteurs waren. „Wij hebben slechts 22 boeken, waarvan vijf door Mozes zijn geschreven, die wetten bevatten en de geschiedenis tot aan zijn dood. Van Mozes' dood af tot Artaxerxes hebben de profeten die na Mozes leefden opgeteekend wat in hun tijd geschied is, in dertien boeken. De overige vier behelzen liederen en vermaningen. Wat gebeurd is na Artaxerxes tot op dezen tijd is ook wel alles beschreven, maar dit verdient niet zooveel vertrouwen omdat de nauwkeurige opvolging der profeten ontbrak". Hieruit volgt dat Jozefus *Kronieken*, *Ezra*, *Nehemja*, *Ester* evengoed aan profeten toekent als *Jozua—Koningen*, en dat hij de boeken die wij profetische noemen vooral acht, hier althans vooral prijst, omdat zij eene nauwkeurige overlevering van het gebeurde behelzen, dus zijn wat wij zouden noemen: historische boeken. Er is geen enkele grond om aan te nemen dat Jozefus de benaming „profetische boeken" niet zou verstaan hebben; wij weten immers zelfs niet, aan welke geschriften toen door anderen die naam werd gegeven. Meer dan waarschijnlijk beteekent „profeten" niets anders dan „betrouwbare overleveraars". Op het woord Thora was reeds beslag gelegd voor *Genesis—Deuteronomium;* anders had die naam ook wel aan *Jozua—Koningen* of *Jozua—Maleachi* kunnen gegeven zijn.

De profetie van Habakuk, Academisch proefschrift, van G. Smit. Deze godspraak is een zwaar onderwerp voor een „proefschrift"; het eerste deel van Dr. Smits boekje, waarin hij de zeer uiteenloopende gevoelens der hedendaagsche geleerden over den oorsprong van *Habakuk* achter elkander in oogenschouw neemt, bewijst het; en het tweede deel, waarin hij zijn „woordcommentaar" (welk een vreemd woord!) geeft, niet minder. Geen wonder dat de nieuwe doctor het laatste woord er niet over gezegd heeft. Maar vlijtig heeft hij de beste boeken over deze profetie bestudeerd, en hij heeft getracht een wel gegrond oordeel over de moeilijke vraagstukken die zij stelt te vormen.

Digitized by Google

Niet prijzenswaardig dunkt het mij dat hij geen volledige lijst van de afwijkende lezingen der oude vertalingen, bepaald van de LXX, heeft gegeven. Ieder die dit heeft trachten te doen weet, hoe moeilijk dit is. Dat S. er althans niet in geslaagd is blijkt uit dit éene voorbeeld: in 1 : 5 heeft LXX tusschen de twee woorden פעל gelezen: אני, en dit is noodig in den zin. Wonderlijk is dat Nowack t. pl. moeite heeft uit te maken, wat toch het subject van פעל is, en zelfs de vraag stelt, of wij niet een אנכי er moeten bij denken, terwijl hij niet vermeldt dat de LXX het heeft. S. vermeldt zelfs de moeilijkheid dat het subject ontbreekt niet. — Op blz. 98 blijkt S. een voorstander te zijn van het gevoelen dat 3 : 13 het volk Israël Jahwe's gezalfde heet; en zijne vijfde stelling achter het proefschrift luidt dat de gezalfde in Ps. 2 de Israëlietische gemeente is. Hij heeft hierin gelijk, naar ik meen. Maar m. i. had hij bij dit allesbehalve onbetwiste punt wel iets uitvoeriger moeten zijn, althans naar hetgeen hierover door anderen is geschreven (zie Th. T. XXX, 1896, 106 v.) moeten verwijzen. En dan is ook niet geheel juist wat hij er uit afleidt. Er volgt, volgens bl. 98, uit dat Hab. 3 na 586 is geschreven, en hij plaatst het kort daarna. Maar kort na 586 kon het denkbeeld dat Israël de erfgenaam is der Davids-beloften nauwelijks opkomen en zeker niet reeds tot een spraakgebruik aanleiding gegeven hebben. Wij worden hier lang na 586 verplaatst, toen de hoop op een herstel der Davidische dynastie opgegeven was. — Den jongen doctor veel geluk op zijn studiën!

Die Auffassung des Hohenliedes bei der Abessiniern. Een historisch exegetischer Versuch von Dr. S. EURINGER (Leipzig, Hinrichs 1900 VI + 47 blz. Prijs 2 M). Dit werk is bestemd de voorlooper te zijn van eene uitgave van den Ethiopischen tekst van *Hooglied,* dien de schrijver weldra hoopt het licht te doen zien. J. Bruce had, in het bericht omtrent zijne reizen tot ontdekking van de bronnen van den Nijl in 1768—1773, meegedeeld dat het Hooglied de lievelingslectuur was der oude Abessinische priesters, maar dat het den jongen priesters, leeken en vrouwen ontzegd was. Ook, dat de Abessiniërs het niet allegorisch verklaarden. — Niet onnatuurlijk

Digitized by Google

is het dat een geleerde die zich bezig hield met bestudeering van de Ethiopische vertaling van het boek, het de moeite waard vond naar de waarheid dezer beweringen onderzoek te doen, en dat hij, de onjuistheid er van inziende, de gronden waarop zijn oordeel rust aan de geleerde wereld wilde mededeelen. Hieraan danken wij dit boek, waarin hij zich vooral bezighoudt met 1 : 6; het refrein 2 : 7; 3 : 5; 5 : 8; 8 : 4, „ik bezweer u, dochters van Jeruzalem, enz." 5 : 10; 6 : 12, en 7 : 1. Er is in de Ethiopische vertaling van enkele dier plaatsen het een en ander dat alleen te verklaren is wanneer men eene allegorische verklaring er van aanneemt. Tot de slotsom dat ook de Abessiniërs die in volgende eeuwen die vertaling gebruikten en met Christelijke toevoegsels uitgaven de allegorische verklaring huldigden voert de bestudeering der handschriften: wat de schrijvers bij de vertaling voegden getuigt dat zij het Hooglied op Maria lieten slaan of op Christus en de Gemeente. Ten slotte worden wij door een hedendaagschen Ethiopiër ingelicht dat, wel verre van alleen in de handen van bejaarde priesters te komen, het Hooglied zelfs veel aan kinderen ter lezing wordt gegeven.

Jesus und die Religionsgeschichte, von Lic. th. H. MARTENSEN LARSEN (Freiburg i. B. J. C. B. Mohr. 32 blz. Prijs 0.60 M.) is eene voordracht op het Stockholmer congres gehouden. Zij dient om de volstrekte eenigheid van Jezus' persoon te handhaven tegen het streven van sommige beoefenaars der godsdienstgeschiedenis om hem op éene lijn met Buddha en andere godsdienststichters te plaatsen. Hiertoe beroept zich de schrijver op Jezus' bewustzijn dat hij Gods eenige zoon was. Dit was iets eenigs. Dat al wat de Evangeliën ons omtrent die zekerheid Gods zoon te zijn prediken waar is leert ons elk Onze-Vader dat wij bidden. — Zoo maakt men zich de beantwoording van dergelijke vragen wel wat heel gemakkelijk.

Zoo licht heeft A. SABATIER het zich niet gemaakt in de insgelijks op het Stockholmer congres gehouden voordracht *Die Religion und die moderne Kultur* (Freiburg i. B. J. C. B. Mohr. 52 bl. Prijs 0.80 M.). Scherp worden de tegenstrijdige eischen van beide machten geteekend; helder wordt in het licht ge-

Digitized by Google

steld, waarom zij onverzoenlijk zijn zoolang men op R.-Katholiek of orthodox Protestantsch standpunt staat, en wat het Protestantisme te dezen vóor heeft boven het Romano-Catholicisme; terwijl voortreffelijk wordt uiteengezet, hoe de strijd tusschen godsdienst en nieuwere beschaving (wetenschap, staatkunde enz.) nooit historisch — ik zou liever zeggen: logisch en theoretisch — kan opgelost worden, maar praktisch in 't gemoed der godsdienstige menschen die aan 't nadenken recht laten weervaren opgelost wordt. Het geschriftje is èn leerzaam èn aangenaam van vorm.

Die Entwicklung von Sprechen und Denken beim Kinde, von WILHELM AMENT (Leipzig, E. Wunderlich, 1899. 213 bl. Prijs 2.40 M. geb. 2.80 M.). Dit boek werd mij toegezonden met verzoek het in het Theol. Tijdschr. aan te kondigen. Zelf ten eenen male vreemdeling in het onderwerp, behalve dat ik, als ieder oplettend mensch, van tijd tot tijd eigenaardigheden in de kindertaal heb opgemerkt, zou ik het werk liefst aan een psycholoog ter bespreking hebben overgedragen, maar het onderwerp staat in een zóo los verband met de theologie dat de redactie geen breede bespreking er van in ons tijdschrift mag toelaten. Er was een tijd toen men meende dat de bestudeering van feticisme, animisme en andere lage wereldbeschouwingen en godsdienstmeeningen ons den sleutel leverden voor vele raadselen die de bestudeering van de hoogste godsdiensten stelde; en was dit zoo, dan zou de aandachtige waarneming van kindertaal en kinderteekeningen ook kans hebben ons veel te leeren aangaande het allerhoogste. Maar van die meening komt men meer en meer terug. Daarom zal, vrees ik, de theologie niet veel vrucht plukken van studiën als ons hier geboden worden. Het volsta dus wanneer ik kortelijk den inhoud meedeel.

Na eene opgave van de inderdaad rijke letterkunde over de kinderziel, het kinderleven en wat daarmee samenhangt, klaagt de schrijver dat de beste boeken het onderwerp bijna uitsluitend behandelen als hulpmiddel voor de paedagogie, dus toegepaste wetenschap, geen zuivere, geven. Dit laatste wil hij doen. Het grootste deel van zijn boek bevat eene grammatica der kindertaal, van het eerste geschrei bij de geboorte af tot de vorming

Digitized by Google

van eenvoudige oordeelen en gevolgtrekkingen toe. Wat hij geeft rust op nauwkeurige waarneming; hij stelt de kinderen die hij beluisterd heeft aan ons voor, geeft op, op welken dag van hun leven zij een brabbelwoord in een meer of min bepaalden zin gebruikt hebben, ja, schenkt ons zelfs over een kind een dagboek, waarin tweehonderd zulke klanken opgeteekend staan. De schrijver zelf zegt in zijn inleiding dat alleen vele nauwkeurige waarnemingen tot belangrijke gevolgtrekkingen kunnen leiden; zijn boek is een eerste proeve. Laat ons hopen dat ook langs dezen weg licht ontstoken wordt over de vraag, hoe wij leeren denken en spreken.

Saulus van Tarsen, door M. Beversluis (Maastricht. J. P. van der Hucht. 451 blz.) is een romantisch verhaal, omvattende de Bijbelsche geschiedenis van Jezus' optreden in Jeruzalem kort vóór zijn dood tot de bekeering van Paulus. Van de resultaten der historische kritiek geen sprake. Alle wonderverhalen van de vier evangeliën en *Handelingen* zijn historisch. De schrijver doet zijn best zijn verhaal naar het karakter van tijd en plaats te kleuren; maar daarvoor is meer noodig dan „de Roosj" te schrijven in plaats van „het hoofd" en zoo meer. Een schrijver die — om slechts iets te noemen — het Sanhedrin tot eene vergadering van rabbi's maakt teekent den tijd waarover hij schrijft niet naar waarheid. H. O.

Het schijnt nu eenmaal onvermijdelijk dat van tijd tot tijd boeken langer onbesproken blijven liggen dan door Redactie, uitgevers en schrijvers kon gewenscht worden. Niemand moge daarin zien een blijk van geringschatting. Daar hebt ge *Theologische Studien. Herrn Wirkkl. Oberkonsistorialrath Professor D. Bernhard Weiss zu seinem 70. Geburtstage dargebracht von* C. R. Gregory, Ad. Harnack, M. W. Jacobus, G. Koffmane, E. Kühl, A. Resch, O. Ritschl, Fr. Sieffert, A. Titius, J. Weiss, Fr. Zimmer (Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht 1897. — S. 357. M. 11). De bundel was waard en is waard te worden gelezen, al kunnen wij niet alle bijdragen even hoog schatten, wat echter tegenover niet ééne een gevolg mag heeten van den sedert verloopen tijd.

Harnack vestigt de aandacht op een stukje uit de Oud-

Digitized by Google

christelijke wereld, bekend sedert 1895; dat hij tracht te doen kennen als een twaalfde bericht over de opstanding van Jezus, hoewel het ook dan nog niet veel beteekent. In het gunstigste geval laat het ons zien, hoe vrij men nog omstreeks 150 à 180 placht om te gaan met bijzonderheden uit de „Evangeliegeschiedenis".

Jacobus schrijft in het Engelsch en komt tot de geruststellende slotsom, dat de aanhaling Ef. 5 : 14 zich best laat verklaren uit het Oude Testament, en dus geen bezwaar oplevert tegen de onderstelling dat de brief is geschreven door Paulus.

Koffmane opent de debatten over de vraag of Luther wel de schrijver is van een werk, waarin het beroemde Komma Johanneum, 1 Joh. 5 : 7, wordt gehandeld. Hij wijst op allerlei wat bijkans noopt beslist ontkennend te antwoorden.

Kühl zoekt licht te werpen over Rom. 9—11. Hij verwijt aan Beyschlag dat hij na dertig jaar dit onderwerp opnieuw ter sprake bracht, zonder rekening te houden met wat sedert werd geschreven. Doch zelf roert hij niet aan, wat het belangrijkste mocht heeten, de meening van wie deze Theodicée niet reeds door Paulus, noch door wien ook, vóór het jaar 70 geschreven achten. Hem lust veeleer zich eindeloos te verdiepen in wat mogelijk schijnt bij afwisselend stevig vasthouden aan de praedestinatie.

Resch zet den geëerden Jubilaris een Beitrag zur synoptischen Evangelienforschung voor, door inzonderheid te doen uitkomen wat hijzelf deed voor het vinden van Woorden van Jezus en welke plaats die arbeid inneemt naast den welbekenden van B. Weiss.

Ritschl verkwikt zijn ziele, waarschijnlijk mede die van anderen, met een beschouwing over Schleiermacher's Theorie von der Frommigkeit.

Hoe de zoon er toe is kunnen komen, den vader te willen eeren met wat wij vinden in den bundel S. 165—247, begrijp ik niet. Wel weet ik dat deze „Beiträge zur Paulinischen Rhetorik" van Johannes Weiss behooren tot het belangrijkste, hier samengebracht. Zeldzaam volle nadruk wordt gelegd op het rhetorisch karakter der Paulinische brieven en hun bestemming om te worden voorgelezen in de gemeente. Ik wensch dit stuk in handen van allen die zich plegen te goed

Digitized by Google

te doen aan het vermeend innige dier „brieven", verklaarbaar alleen, naar zij leerden getuigen, uit hun bestemming voor een kleinen kring vrienden, gewezen leerlingen. Dat zij komen en zien wat er overblijft van de onderstelde eenvoudige ontboezemingen van het liefhebbende hart des afwezigen meesters, zoodra diens „schriftelijke nalatenschap" wordt getoetst aan de eischen van het nuchtere, echt wetenschappelijke onderzoek naar den aard en het oorspronkelijk karakter der uit de Oudheid tot ons gekomen bescheiden. Tot heden heeft niet één der pleitbezorgers van het pseudepigraphisch karakter der Paulinische brieven zoo overtuigend als deze schrijver over Paulinischen Rhetorik, staande op de schouders van den philoloog Blass en anderen, laten zien dat deze brieven, al zegt hij het niet, en al wil hij het niet zeggen, geen brieven zijn, maar beoordeeld naar den vorm, verhandelingen, bestemd om te worden voorgelezen in de gemeente. Joh. Weiss houde zich aan de onuitgesproken belofte die wij geneigd zijn te lezen, S. 210, bij de aankondiging zijner, ten slotte ons gegeven, „rhetorische Analyse des Römerbriefs, wenigstens in seinen Hauptbestandteilen". „Das ich nur ihn herausgreife," zegt hij, „geschieht aus Mangel an Raum, — eigentlich müssten alle Briefe einmal so durchgenommen werden." Bravo! die „Analyse" der overige brieven volge! Liefst van geen andere, althans van een even kundige hand. Het schaadt daarbij weinig of aanvankelijk nog wordt vastgehouden aan het spraakgebruik dat Paulus argeloos doet houden voor den redenaar-schrijver ten dienste van de openbare voorlezingen in de gemeente. Als de oogen maar eerst worden geopend voor het karakter, de oorspronkelijke bestemming der „brieven", dan zal het richtige oordeel over hun herkomst wel volgen. Reeds nu krijgt Deissmann een tik op de vingers om wat hij in *Bibelstudien* durfde schrijven „über den reinen Briefcharakter der Paulinen." Dat, meent Joh. Weiss 210, „kann nur cum grano salis für richtig gehalten werden."

Hoe geheel anders de geest van Friedrich Zimmer. Hij verklaart 1 Thess. 2 : 3—8 en bekommert zich niet, met volle bewustheid van wat hij nalaat en beproeft, om de herkomst dier woorden, terwijl hij doet als stond het muurvast: zij zijn geschreven door Paulus. Misschien om op die wijze een tegen-

Digitized by Google

hanger te geven van, naar het schijnt, hem bekende onverlaten, „Interessenten der „höheren Kritik", denen Autor, Integrität und Abfassungszeit die Hauptsache, aber ein wirkliches, exegetisches Verständnis ziemlich gleichgültig ist." Dit euvel, indien het werkelijk bestaat, moest liever, zoo mogelijk, worden overwonnen, niet door van Scylla op Charybdis aan te houden, maar door te erkennen: geen betrouwbare slotsom van zoogenaamde hoogere kritiek, die niet rust op den grondslag eener deugdelijke exegese. Maar ook geen exegese waaraan men iets heeft, tenzij in den dienst van het partijbelang, die uitgaat van stellingen, waarvoor het bewijs nog moet worden geleverd.

Gregory breekt een lans, S. 274/83, voor „Die Kleinschrifthandschriften des Neuen Testaments", en doet een heel plan aan de hand, waarnaar die tweederangs schat, door eenheid van streven en samenwerking op breede schaal, der tekstkritiek ten goede zal kunnen komen. Uitnemend bedoeld en der overweging waardig van wie belangstellen in dezen arbeid. Doch niet vrij van overdrijving. Gregory wil beginnen met de minuskels der 19de eeuw en dan terugwerken. Mij dunkt het ware beter te bedenken, dat na de toepassing der drukkunst op den Griekschen tekst van het N. T. het verloop der geschiedenis gewijzigd is, en alle later gemaakte afschriften veilig buiten beoordeeling kunnen worden gelaten. Ook ware het niet onvoegzaam, behoudens allen eerbied voor de hooge hoogte door ons bereikt, en onze dankbaarheid voor wat wij bezitten, rekening te houden met de mogelijkheid dat volgende geslachten winst kunnen doen met nieuwe ontdekkingen en vruchten van het intusschen alweer meer gerijpt oordeel der critici.

Titius schrijft, S. 284/331, over de verhouding der „Herrnworte im Markusevangelium zu den Logia des Matthäus" en komt tot de slotsom, die hij vooral belangrijk acht voor onze kennis van Jezus' leven, dat ons tweede Evangelie de Logia van Mattheus heeft gekend en gebruikt. Indien wij nu maar met hem geloovig konden heenstappen over de bezwaren, waaronder deze kleinigheden — axiomata in zijn schatting — worden gedrukt: de Logia van Mattheus bevatten woorden van Jezus; die Logia hebben werkelijk bestaan; de Zweiquel-

Digitized by Google

lentheorie wordt tegenwoordig algemeen als juist erkend; zij heeft geen bewijs meer noodig!

Ten slotte treedt Sieffert op, met een protest tegen de poging van Clemen, die in zijn *Chronologie* zoekt te ontkomen aan sommige bedenkingen tegen den Paulinischen oorsprong der hoofdbrieven door aan te nemen, dat zij moeten worden gerangschikt eenigszins anders dan de Duitschers gewoon zijn, en dat zij dan laten zien een zekere ontwikkeling in het Paulinisch denken, waardoor van onderlingen strijd geen sprake kan zijn. Sieffert beperkt zijn onderzoek tot een enkel punt. Hij erkent het bestaan eener „Entwicklungslinie der paulinischen Gezetzeslehre nach den vier Hauptbriefen des Apostels". Doch hij hecht daaraan niet zooveel waarde als Clemen en acht een omzetting der aangenomen orde Gal. 1 en 2 Kor. Rom. overbodig. De vrienden kunnen gerust zijn. Die buiten staan wellicht zich verheugen over een enkele opmerking, b. v. S. 337, waar het hooggeroemde „Gelegenheitskarakter der paulinischen Briefe" een duw krijgt. Het heet dáár, zonder eenige booze bedoeling, maar daarom te merkwaardiger, voor wie „brieven" van brieven leerden onderscheiden: „nur in einem eingeschränkten Masse zu behaupten, da Paulus in seinen Briefen die lokalen Fragen immer von allgemeinen Gesichtspunkten aus behandelt und als Anlass zu einer über das nächste Bedürfniss hinausgehenden principiellen Belehrung benutzt." M. a. w. de brieven hebben wel schijnbaar betrekking op feiten die zich ergens hebben voorgedaan, maar zijn bestemd voor een grooter publiek.

Die Lehre der Zwölf Apostel. Text, Uebersetzung und eingehende Erklärung nebst Untersuchungen über die Entstehung, sowie die Bearbeitung der Didache in den späteren Schriften. Von Professor Emil von Renesse (Giessen, J. Ricker 1897. S. 113. M 5) geeft juist wat den titel belooft. Niets meer en niets minder. Geen eigen nieuwe studie. Niets dan wat allen reeds lang konden weten „auf Grund der Forschungen der namhaftesten Gelehrten". Trouwens, verder wilde de schrijver niet gaan. En waarom wel zoo ver? Dat blijkt evenmin, als de reden waarom deze compilatie in den handel werd gebracht voor M 5 per exemplaar. Behalve een goed overzicht van wat

Digitized by Google

anderen gaven, ontvangt men op den koop toe eenige misstellingen. Bv. de verzekering p. IV dat geen Patristrisch werk vóór de Didachê de eer heeft genoten in lichtdruk te verschijnen. Men denke aan 1 en 2 Clemens, het Evangelie en de Apocalypse van Petrus, de Woorden van Jezus. S. 38 vernemen wij dat het Jeruzalemsche handschrift te Konstantinopel wordt bewaard; S. 40 — wat juist is — dat het zich sedert 1887 weder te Jeruzalem bevindt; S. 40 dat de editio princeps, van Briennios, „allen folgenden zu Grunde liegt", wat niet waar is voor de uitgave van Rendel Harris en wie na hem den lichtdruk raadpleegden; enz. enz. S. 41 wordt de belangstelling, waarmede de Didachê in 1883 werd begroet, verklaard uit den inhoud van het kleine geschrift, en gezwegen van de koortsachtige zucht naar het nieuwe, die zich enkele jaren later niet minder deden gelden ten opzichte van de Petrus- en Henochfragmenten, de Pleitrede van Aristides, de logia Jysou en andere minder belangrijke vondsten. Zoo is er meer van ondergeschikte beteekenis, waardoor de samenstelling van Renesse wordt ontsierd. Doch in haar geheel kan zij voldoen aan wie behoefte gevoelen aan een dergelijk werk.

Aan de geschiedenis van den kanon des N. Ts. is reeds niet weinig zorg besteed. Toch altoos nog niet genoeg. Het geheel en de onderdeelen vragen steeds nieuwe toelichting, in verband met de onderzoekingen van derden. Dat begreep o. a. Lic. theol. Hermann Kutter, Pfarrer in Vinelz (Schweiz), schrijver eener Untersuchung: *Clemens Alexandrinus und das Neue Testament* (Giessen, J. Ricker 1897. S. 152. M 3.60). Zahn en Dausch, de laatste in zijn monografie *Der neutestamentliche Schriftkanon und Clemens von Alexandrien* 1894, hadden hem overtuigd: van een kanon gelijk wij dien hebben is bij Clemens geen sprake. Hij gebruikt een aantal boeken naast die van het O. T. en handelt daarbij zeer willekeurig. Alleenlijk, heeft die willekeur geen grenzen? Laat zich bij Clemens niets bespeuren van eenig beginsel door hem ten grondslag gelegd aan zijn waardeering van geschriften, die hij als γραφή pleegt aan te halen en te gebruiken?

Aan de beantwoording dier vragen wijdt Kutter zijn krachten en betoogt hoe Clemens, ondanks alle willekeur in het ge-

Digitized by Google

bruiken van dezelfde termen en spreekwijzen ter aanduiding van verschillende begrippen, wel degelijk uitgaat van stilzwijgend aangenomen beginselen, waaraan hij doorloopend vasthoudt. Hij kent, wel is waar, in de praktijk, geen uitlegkundig beginsel en allegoriseert meermalen naar hartelust. Hij beroept zich op uitspraken waarin niets of het tegendeel staat van wat hij er uit leest, en noemt allerlei γραφή. Doch aan den anderen kant mag niet worden voorbijgezien dat hij ook aandringt op het laten gelden van de letter, bovenal van den algemeenen geest, den inhoud, de waarheid der „Schrift", terwijl hij als zoodanig niet alles, waarnaar hij verwijst, op één lijn plaatst. Hij onderscheidt tusschen onze vier, de kanonieke, en andere Evangelien, den „Apostel" en wat niet meer apostolisch mag worden genoemd.

Dat betoog gaat geleidelijk voort, wordt zooveel mogelijk gevoerd aan de hand van bepaalde uitspraken van Clemens en verdient de aandacht van allen die zich bezig houden met de vraag naar de verhouding van den Alexandrijnschen kerkleeraar tot den wordenden kanon van het N. T. en het groeiende Christelijk dogma der „Schrift"; ook van wie belangstellen in de geschiedenis der exegese en der hermeneutiek. Ieder vindt allicht iets van zijn gading, al betreurt hij wellicht de nauwe aansluiting van het geheel bij de studien van Zahn en van Dausch, waardoor het oog meermalen wordt afgeleid van wat hem de hoofdzaak kon schijnen, en niet altoos het gewenschte licht valt op wat hem juist nu, althans mede, hoogst belangrijk mocht voorkomen. Bv. de vraag, hoe Clemens er toe kwam, zich voor het gezag der Nieuwtestamentische Evangelien en alle niet-Paulinische brieven te beroepen op de apostolische overlevering, en dien grond niet aan te voeren als er sprake is van den „Apostolos" in engeren zin, den bekenden Paulinischen bundel? Waarom deze naam, „de Apostel", ook wordt geschonken aan een verzameling, veel grooter dan die van 13 (14) Paulinische geschriften? Hoe het feit te verklaren dat bij Clemens, evenals bij Irenaeus, Tertullianus en anderen, *het* Evangelie en *de* Apostel de voornaamste bestanddeelen zijn van den wordenden kanon, terwijl deze mannen eigenlijk nog geen kanon van het N. T. hebben? Wat voor de geschiedenis der brieven voortaan mag worden afgeleid uit hun voorkomen bij

Digitized by Google

Clemens Alexandrinus, nu deze „getuige" ze blijkbaar alle, althans 14 Paulinische, 1 Joh., 1 Pe en Judas, geschreven acht vóór den dood van Paulus onder keizer Nero? Enz. enz.

Het laatste woord over Clemens Alexandrinus en den Kanon des N. Ts. is zeker door Kutter niet gesproken. Hetgeen niet wegneemt, dat wij gaarne de aandacht vestigen op zijn belangrijke bijdrage.

Der Christ und die Sünde bei Paulus von Lic. Theol. PAUL WERNLE *in Basel* (Freiburg i. B. und Leipzig 1897, J. C. B. Mohr. S. 138. M 2.50) is gegroeid uit een breeder opgezet akademisch proefschrift, over de zonde in de eerste Christengemeenten. Het goed geschreven boekje geeft niet juist wat de titel allereerst doet verwachten. Het is geen onafhankelijke uiteenzetting van Paulus' „leer" over den Christen en de zonde, waarbij het woord Paulus in engeren of ruimeren zin kon zijn gebruikt. Maar een pleidooi voor deze twee stellingen, behandeld als waren zij één: 1° de Protestanten meenen ten onrechte dat hun Christelijk godsdienstige overtuigingen overeenstemmen met die van Paulus; 2° men kan bij dezen apostel eigenlijk niet spreken over zijn leer van des Christens verhouding tot de zonde, aangezien volgens hem in beginsel de zonde voor den Christen niet meer bestaat. Hij heeft haar overwonnen, in gemeenschap met Christus. Hij is nu geworden een nieuw schepsel, dat ongerept blijft, een lid der gemeente, de reine, de heilige, die met reikhalzend verlangen verbeidt de komst des Heeren en daarmede tevens de volle openbaring der kinderen Gods. Zonden die zich nochtans mochten voordoen, behooren vermeden, met kracht afgewezen, in ieder geval zoo beslist mogelijk gehouden te worden buiten den kring der geloovigen. Zij zijn rein, zonder zonde. Voor hen komt het mitsdien niet te pas, ernstig te vragen hoe zij van zonde zullen worden verlost. Wat dienaangaande ten slotte, niet meer dan sporadisch, voorkomt in den later, d. i. na 1 en 2 Thess., 1 en 2 Kor. en Gal., geschreven brief aan de Romeinen, is niet veel meer dan een inconsequentie, iets wat eigenlijk niet te huis behoort in den oorspronkelijken kring der gedachten van Paulus.

Daar is in de toelichting dezer stellingen, verdeeld over drie hoofdstukken — wat de apostel getuigt van zichzelf; zijn op-

Digitized by Google

trèden in de gemeenten; zijn theorie over de verhouding van den Christen tot de zonde — wat aantrekt en wat afstoot. De schrijver beweegt zich afwisselend volkomen vrij en gebonden, tegenover de overlevering en haar vrienden of bestrijders onder de geleerden. Niets natuurlijker dan dat de een, b.v. Grafe, Theol. Literaturztg 1897 N. 19, hem hoogst gunstig, een ander, b.v. Lorentz, Prot. Monatshefte 1897 N. 9, hem bijzonder ongunstig beoordeelt. Het geheel schijnt mij toe een wonderlijk mengsel van nieuw en oud, van waarheid en verdichting.

Aan den eenen kant: hoe fier en flink, alleen wat minder nieuw dan Wernle meent, dat ernstig pogen om de exegese los te maken van de eigen geloofsovertuiging en die zijner geestverwanten, ten einde zoo mogelijk den Nieuwtestamentischen schrijver te leeren kennen in het volle licht der historie, zóó als hij was, zich heeft voorgedaan, heeft gedacht, geleefd en gestreefd in zijn tijd.

Doch aan den anderen kant: hoe klein en bekrompen, zich nu nog, bij het bespreken van Paulus, angstvallig vast te klemmen aan Weizsäcker, en overigens net te doen alsof men nooit iets heeft gehoord van andere beschouwingen over de Paulinische brieven dan dat achtereenvolgens, natuurlijk door Paulus zelf, zijn geschreven: 1 en 2 Thess., 1 en 2 Kor., Gal., Rom., Philipp. en Kol., terwijl de overige vijf (zes) onaangeroerd blijven.

Hoe onmogelijk, om slechts iets te noemen, het aangenomen beeld van Paulus, den gewezen Jood, den enthousiast pur sang, den Pneumatiker, die met één slag, hij Damascus, plotseling is gekerstend én in het volle bewustzijn geraakt van zijn nieuwe leer der vernietiging van den dood, de zonde en andere kleinigheden inbegrepen, door Christus Jezus, in wiens dienst hij zich onmiddellijk stelde, als zendeling, ter bekeering van heidenen tot het geloof in den nieuwen, zoo even hem geopenbaarden God.

Men moet het maar weten en durven. Ook durven voorbijgaan de pogingen tot verspreiding van eenig licht in deze duisternis.

Geen uitgewerkt deel, maar de herdruk van een geheel akademisch proefschrift, vermeerderd met een ruim zoo groot tweede hoofdstuk is *Michael. Eine Darstellung und Vergleichung*

Digitized by Google

der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael. Von WILHELM LUEKEN (Göttingen. Vandenhoeck und Ruprecht 1898. S. 186. M 4.80). Aanvankelijk werd slechts nagegaan waar „Michael in der Tradition des Judentums" voorkomt, als de beschermengel van het volk, als hoogepriester, als de voornaamste van alle engelen, in verband met de leer der laatste dingen, en in betrekking met verschillende natuurverschijnselen. Vooraf ging een schets van de vereering der engelen bij de Joden in het algemeen. Aan het slot een bespreking van den invloed der in het oog gevatte voorstellingen op die van den λόγος ἀρχάγγελος bij Philo. Zoo werd een goed leesbaar geheel wat dreigde een, trouwens belangwekkende, beredeneerde catalogus te worden.

Hetzelfde geldt van wat, als tweede hoofdstuk, aan den herdruk werd toegevoegd: „Michael in der Tradition der morgenländischen Christenheit", S. 62—166. Eerst een algemeene beschouwing over de vereering van engelen bij Christenen. Daarna, in een vijftal §§, een beredeneerde opsomming van wat zich bij Christenen voordeed, met het oog op Michael als hoogepriester, als de engel der Joden, in zijn verhouding tot de zeven eerstgeschapenen, zijn plaats in de Christelijke leer der laatste dingen, en tegenover allerlei natuurverschijnselen. Ten slotte een schets van den invloed dezer voorstellingen op de Christologie. De laatste paragraaf, S. 133—166, is bijzonder belangrijk en verdient de aandacht ook van wie, gelijk de ondergeteekende, geneigd mocht zijn meermalen een vraagteeken te plaatsen bij de voorgedragen exegese van teksten uit Kol., Ef., Rom., Phil., Hebr. den Herder van Hermas en 1 Petri. Ten bewijze slechts enkele woorden, een onbehaaglijk langen zin, overgenomen van bl. 164: „Die Idee, dass Christus ein präexistentes himmliches Geistwesen sei, das auf Erden erschienen und dann wieder zu Gott zurückgekehrt sei, um nun zu seiner Rechten zu weilen als Herr der himmlischen Heerscharen und als Herr der Christenheit, als Hoherpriester, der die Gebete seiner Gemeinde vermittelt und fürbittend und versöhnend für sein Volk eintritt, ein treuer Anwalt, diese Idee, die, wie Paulus und der Hebräerbrief (vgl. 1 Joh. 2 : 1) zeigen, schon zum Gemeinbesitz des Urchristentums gehört, hat nicht nur eine bloss äusserliche Aehnlichkeit mit dem jüdischen Engelglau-

Digitized by Google

ben, in dem wir auch ein solches himmlisches Geistwesen treffen, das verehrt und angebetet wird als Herr der himmlischen Heerscharen und als Herr der jüdischen Gemeinde, das die Gebete seiner Gemeinde vermittelt, als Hoherpriester im Himmel waltet, zur Rechten Gottes steht und als Israels treuer Anwalt fürbittend für sein Volk eintritt, sondern es lassen sich auch direkte Beziehungen zwischen diesen beiden Vorstellungen nachweisen."

Hier geeft de schrijver vingerwijzingen, die zijn studie niet enkel hoogst belangrijk doen zijn voor wie zich wenschen te verdiepen in den samenhang tusschen de Joodsche en de Oudchristelijke angelologie, of zoo men wil: de vergelijkende mythologie, maar ook en niet minder voor de geschiedenis van het ontstaan der oude Christologie, vastgeknoopt aan herinneringen uit het leven en werken van Jezus.

Uitvoerige registers maken het naslaan, voor beide doeleinden, gemakkelijk.

Part II der *Oxyrhynchus Papyri*, uitgegeven door B. P. GRENFELL en A. S. HUNT, London 1899, waarvan het eerste deel werd aangekondigd in den voorgaanden jaargang, 1899: 374/8, brengt voor theologen van beroep weinig rechtstreeksch nieuws. Niet meer dan een drietal bijdragen, p. 1—10: 1° den tekst, met aanteekeningen, van Joh. 1 : 23—31; 33—41; 20 : 11—17; 19—25, naar een oorspronkelijk dubbel blad van een papyrus codex, met uncialen, uit de derde eeuw, een der oudste fragmenten van een boek op papyrus. Gewoonlijk, merken de uitgevers op, houdt men dien vorm voor een proefneming uit den laatsten tijd voordat het perkament den papyrus kwam verdringen. Zoo nog Kenyon, Palaeography of Greek Papyri, p. 24. Doch ten onrechte, gelijk nu blijkt. Wij kunnen hier in geen enkel opzicht generaliseeren, en onmogelijk zeggen wanneer het papyrus-boek in Egypte in zwang kwam. In de derde eeuw was het algemeen in gebruik, zoowel voor godgeleerde als voor klassieke werken;

2° den tekst van Rom. 1 : 1—7 in uncialen, een paar regels loopend schrift, uit de vierde eeuw, echt schooljongenswerk, met facsimile;

3° een weinig beteekenend fragment van een geschiedkun-

Digitized by Google

dig of homiletisch boek, misschien van het Evangelie der Egyptenaren.

Het leeuwendeel komt den litteratoren ten goede: onbekende en bekende brokstukken van Grieksche klassieken, p. 11—134; gemengde bescheiden, p. 134—180; niet minder dan 63 afschriften van First Century Documents, p. 180—302; en een beknopte beschrijving van nog een honderdtal First Century Papyri, p. 303—316.

Inzonderheid de voorlaatste groep heeft zijdelings zeer groote waarde, ook voor den beoefenaar der Oudchristelijke letterkunde. Hij vindt hier wederom tal van brieven, overeenkomsten, beduidende en onbeduidende praatjes, die vaak een schitterend licht doen opgaan over het spraakgebruik van wie zich in de eerste eeuw onzer jaartelling buiten Griekenland in het Grieksch plachten uit te drukken. Men denke bij gelegenheid, bv. bij het onderzoek der overgeleverde teksten van opschriften of eerste regels van Aristides, Justinus en andere schrijvers van Pleitreden, aan de hier voorhanden modellen ter aanduiding van Romeinsche keizers. Men verzuime niet de registers te raadplegen, voordat men een woord, een uitdrukking, bij Christenschrijvers aangetroffen: in het gewone Grieksch ongebruikelijk of bij heidensche schrijvers niet bekend, noemt. Meermalen wijzen deze onverdachte getuigen, gelijk die van Part I, waarop ik vroeger wees, het rechte spoor, en leert men dankbaar zijn voor goede wenken den exegeet en criticus, niet zelden in kwistigen overvloed, uit Oxyrhynchus in den schoot geworpen.

Bij alle onzekerheid over het karakter der Esseers kwam in de laatste jaren een telkens scherper aangebonden strijd tegen de echtheid en geloofwaardigheid der getuigen, waarnaar men voor zijn mogelijke kennis was verwezen. Én Philo én Eusebius én Flavius Josephus zouden te dezer zake zijn geinterpoleerd en mitsdien niet te vertrouwen. Een jeugdig geleerde, Richard Treplin, heeft de beschuldigingen, voor zoover hem bekend — een heele reeks! — één voor één gewogen en te licht bevonden. Geen belanghebbende verzuime te rekenen met *Die Essenerquellen* u. s. w. door hem geplaatst in Th. St. u. Krit. 1900 : 28—92.

Digitized by Google

Opmerking verdient, met het oog op den strijd over de echtheid der hoofdbrieven, hoe de hoogleeraar JOH. WEISS, van Marburg, zich beijvert duidelijk te maken, voor de lezers van het genoemde tijdschrift, S. 125—130, dat 1 *Kor.* 1 : 1—2 niet kan geschreven zijn door Paulus, maar stellig zijn tegenwoordigen vorm dankt aan den „katholieken" verzamelaar der brieven, die den bundel bestemde ter voorlezing in de gemeenten. Paulus, die zichzelf hier niet κλητός zou hebben genoemd, had zijn brief gezonden *aan de gemeente te Korinthe.* De latere uitgever van zijn werk voegde er bij: σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν (τε) καὶ ἡμῶν.

BLASS zet den aangebonden strijd vóór den *β-tekst* tegenover den *α*-tekst der Handelingen onverdroten voort. Zonder te kunnen rekenen met allen die hem aanvallen, heeft hij het toch de moeite waard geacht, onder het aanbrengen van nieuwe bouwstoffen, in Th. Stud. u. Krit. 1900 : 1—28, slag te leveren aan de Berlijnsche heeren, met name A. Harnack, die hem blijkens Sitzungsberichten der Kgl. Preussischen Akademie te Berlijn, 1899, XI : 150—176; XVII : 316—327, den langeren of *β*-tekst van Hand. 15 : 19, 20, 28, 29 en 11 : 27—29 afhandig wilde maken.

Aanstipping verdient, voor wie belangstellen in de kennis der verhouding waarin de getuigen voor het N. T. in het Syrisch tot elkander staan, een verhandeling van J. A. BEWER, *The History of the New Testament Canon in the Syrian Church*, opgenomen in The American Journal of Theology 1900, 64—98. Zich aansluitende bij den arbeid zijner voornaamste voorgangers op dit gebied, komt onze schrijver tot de slotsom: Er is verband tusschen den tekst van Lewis (Ss) en dien van Cureton (Sc), hoewel zij niet in alle opzichten van elkander afhankelijk zijn. Beide zijn vertalingen uit het Grieksch, geen recensies van elkander. Ss onderstelt een ander, korter en ouder Grieksch oorspronkelijk dan Sc. Verschil en overeenkomst laten zich het best verklaren, door aan te nemen dat de vertalers behoorden tot dezelfde school, óf dat zij denzelfden Oudsyrischen tekst hebben geraadpleegd. Het eerste is waarschijnlijker. De

Digitized by Google

Peschito is geen recensie van Ss en Sc, maar bekend met beide vertalingen en zelf gemaakt naar een jonger Grieksch handschrift. De vergelijkenderwijze oudste vertolking van het Evangelie in het Syrisch geeft niet het Diatessaron van Tatianus, maar Ss. Daarentegen schijnt Sc Tatianus te hebben gekend. Aphraates maakte gebruik zoowel van het Diatessaron als van het gescheiden Evangelie. Desgelijks Ephraim de Syrier.

Minder belangrijk, eigenlijk alleen van beteekenis voor wie nog staan op het oude standpunt der Paulinische studien, is een verhandeling van JOHN MACPHERSON, voorkomende in hetzelfde tijdschrift 1900, 23—48, ter beantwoording van de vraag *Was there a second imprisonnent of Paul in Rome?* Niets, meent deze schrijver, belet ons die tweede gevangenschap te aanvaarden, hoewel men dit niet behoeft te doen ter wille van de Pastoraalbrieven, omdat daarin geen historische bijzonderheden voorkomen, die zich niet goed laten verklaren indien Paulus moet geacht worden ze te hebben vermeld vóór het einde zijner eerste en eenige tweejarige gevangenschap te Rome. De „echtheid" dier brieven moge overigens onbeslist blijven. W. C. v. M.

In de Bibliothèque de l'École des hautes études, afdeeling „Sciences religieuses", is in 1898 als twaalfde deel opgenomen een werk over Clemens van Alexandrie, door EUGÈNE DE FAY. Wie deze auteur is of waar hij thuis behoort, kan noch uit het opschrift, noch uit de onderteekening worden opgemaakt. Ook komt onder de schrijvers van de elf eerste deelen der serie zijn naam niet voor. Misschien moet ik mij schamen te bekennen, dat hij een vreemde voor mij is. De volledige titel luidt: *Clément d'Alexandrie, étude sur les rapports du Christianisme et de la Philosophie grecque au 2me siècle* [1]). Het is een werk van ruim driehonderd bladzijden, groot 8°, royaal gedrukt. Bij minder breedsprakigheid zou de stof binnen engere afmetingen beperkt kunnen zijn, maar dan allicht ten koste

1) Uit een aankondiging van Jean Réville in de Revue de l'histoire des religions 1899, N°. 6, p. 458—63 zie ik, dat het werk heeft gediend als thèse de doctorat en théologie. v. M.

Digitized by Google

van de leesbaarheid. Door een sierlijke zinswending hier en daar, een herhaling nu en dan, eenige vraagteekens, kenmerkt het boek zich als van fransche origine. Het is althans vrij wat smakelijker product, dan menige massieve studie uit duitsche pen. Door een vluchtige beschrijving de lezers van dit tijdschrift aan zijn bestaan te herinneren is geen nutteloos werk.

Een „étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au 2me siècle" werd door den schrijver beoogd. Al het andere is dus het bijkomstige. Het is niet weinig en wij zouden het kwalijk hebben kunnen missen. Allereerst een schets van de gesteldheid der kerk in de periode, waarover gehandeld wordt. Zij opent geen nieuwe gezichtspunten. Dan een biographie van Clemens en een vermelding van de catechetenschool te Alexandrie. Aangaande geen van beiden was bijzonder nieuws te wachten. Vervolgens een bespreking van Clemens' litterarischen arbeid. Men zou kunnen vragen, waarom een gedeelte daarvan in de Inleiding onder den titel „Les écrits de Clément" behandeld werd, en een ander gedeelte in een der hoofddeelen onder den titel „La question littéraire". Geheel die onderscheiding van een litterarische, een historische en een dogmatische „quaestie" vloeit uit de algemeene strekking van het werk niet voort. Doch zij komt hoofdzakelijk ten laste van de inhoudsopgave. Het werk zelf kent alleen maar drie hoofddeelen en laat slechts het tweede daarvan beginnen met „la question". Het litterarische vraagstuk, waarmede de schrijver zijn lezers bezighoudt, betreft het karakter en den samenhang van Clemens' hoofdwerken. Hem wordt de bedoeling toegeschreven van in den *Protrepticos*, den *Paidagogos* en den „Didascalos" een volledigen opleidingscursus te geven van onkundig heiden tot volleerd christen. De beide eerste deelen van dat plan heeten werkelijk volvoerd, maar ter verwezenlijking van het derde zouden nog slechts breedvoerige voorstudien gemaakt zijn, die tot ons kwamen in de daaraan hun eigenaardig karakter dankende *Stromateïs*. De bladzijden ten betooge van deze stelling zijn zeer lezenswaard.

Wel beschouwd is dit alles bijwerk en wachten wij nu een antwoord op de vraag naar de verhouding tusschen het Christendom en de Grieksche philosophie in de tweede eeuw. Als zoo-

Digitized by Google

danig kan gelden wat onder het hoofd: „la question historique" gezegd wordt van de „simpliciores", van wat Clemens wezen en bedoeling der philosophie acht, en van de betrekking tusschen *pistis* en *gnosis*. Eerstgenoemden zijn de eenvoudige, ongeletterde christenen van den vóórtijd, die b.v. Tertullianus, uit vrees voor ketterij, geheel wil houden buiten den invloed der wijsbegeerte. Indien de richting van Tertullianus gezegevierd had, het Christendom zou het deel van duisterlingen gebleven zijn. Clemens Alexandrinus daarentegen, door te onderscheiden tusschen een ware en een valsche wijsbegeerte en de eerste in verband te brengen met de godsopenbaring zelve, heeft zich verplicht gezien tegen de onkunde der „simpliciores" even nadrukkelijk partij te kiezen, als tegen de dwaalleeringen der philosophie, en het beeld ontworpen van een geloovige, die tegelijkertijd ook een wijze was. De ideaal-christen van Clemens is niet een onnoozele, maar een „gnosticus". Dat deze schildering den schrijver hoofddoel was, geeft hij aan het slot van zijn werk vrij duidelijk te kennen door zijn conclusie op te maken onder den titel: „Deux formes de christianisme". Bijdrage ter beantwoording van de gestelde vraag is voorts de aanwijzing, hoe de dogmatiek, door Clemens als de ware christelijke leer aanbevolen, zijn theologie, zijn christologie, zijn moraal, een „mariage" vertegenwoordigt van Grieksche philosophie en Christendom en langs allegorischen weg uit de geschriften der wijsgeeren zoowel als uit de boeken van Oud en Nieuw Testament is afgeleid. Onder den titel „la question dogmatique" boven zijn derde hoofddeel vat hij dit een en ander samen. Een „aperçu bibliographique", die tot 1897 de litteratuur bijhoudt, besluit het geheel.

Men kan juist niet zeggen, dat het zooveel nieuws is, wat door Eugène de Fay geleeraard wordt, behalve misschien het over de werken van Clemens gezegde; maar de leesbare vorm, waarin het geheel aan het publiek wordt voorgezet; de menigte citaten ter bevestiging van het bedoelde, steeds vertaald in den tekst opgenomen, hoogstens in originali in noten er aan toegevoegd; de geleidelijkheid van den gedachtengang en de voortdurende onderstelling, dat niet per se de lezers in de zware litteratuur, waarover het loopt, doorkropen zijn, maken het werk tot een inderdaad zeer geschikte inleiding in de

Digitized by Google

studie van den Alexandrijn. Heel ver hebben onze theologen in doorsnede het daarin niet gebracht en het is hun ook weinig gemakkelijk gemaakt. De uitgaven van Klotz en Dindorf zijn zonder latijnsche vertaling. Die van Migne zijn al weinig gemakkelijker te hanteeren dan de oude folianten. Zelfstandige latijnsche vertalingen behooren tot de rubriek „stroosnijders". De „Bibliothek der Kirchlichen Väter" nam slechts *Quis dives*, *Protrepticus* en *Paedagogus* op. Men moet, zoo men wil, dus een fransche vertaling van 1839 raadplegen of naar America schrijven om een engelsche. Allerlei monographieën betreffen slechts onderdeelen. Als volledige behandelingen hadden wij slechts Cognat (1858) en den mij onbekenden Freppel (1866). Reeds door van al deze voorgangers melding te maken bewijst Faye ons een dienst. Het is misschien te wijten aan de omstandigheid, dat wij met Clemens Alexandrinus, gelijk met Tertullianus, reeds zoover van het apostolisch tijdvak ons verwijderen, dat wij over het algemeen van die schrijvers zoo slecht op de hoogte zijn. Toch is vooral Clemens de nadere kennismaking overwaardig. Wie er behoefte aan gevoelt neme met vrijmoedigheid het werk van Eugène de Fay ter hand. In elk geval mogen wij den schrijver dankbaar zijn, dat hij de zoo sobere litteratuur over den belangwekkenden Alexandrijnschen leeraar met een bruikbaar werk heeft verrijkt.

H. U. M.

Digitized by Google

BABYLONISCH-ASSYRISCHE GODSDIENST.

III.

Tot de hoogere regionen der godsdienstige voorstellingen en aandoeningen bij een volk, ook bij de Babyloniërs, behoort dat, wat wij thans gaan beschouwen, hymnen, boetpsalmen, gebeden, kosmologie en godsdienstig heldendicht. Waar „lied'ren rijzen en gebeden", daar spreekt het godsdienstig gemoed vrij uit en is er eene onbelemmerde gemeenschap tusschen den mensch en zijnen God. Toch hebben in Babel de hymne en het gebed zich nooit geheel kunnen losmaken van het primitieve, magische denken. Het is overal duidelijk, dat zij zijn voortgekomen uit bezweringen, dat zij oorspronkelijk ook bezweringsteksten zijn en dat zij maar zeer zelden van bijgeloovigheid zich vermogen los te maken. Ook hier gaan de gebeden van offers vergezeld, of de offers van gebeden, en beide zijn toovermiddelen om der goden wil te buigen of gunstig te stemmen. De uitzonderingen daarop bevestigen vooreerst den regel en bewijzen voorts, dat ook hier sommigen zich boven het lagere hebben weten omhoog te heffen. Er zijn gebeden *zonder* magische formules bij tempel- of beeldwijding, b. v. van Gudea aan Nin-girsu, van Nebuchadnezzar aan Nin-Karrak en aan Shamash te Sippar. Zoo bidden Assyrische koningen vóór of na den slag tot Ashur of Ishtar. Bizonder in aanmerking komen die gebeden van Nebuchadnezzar, waaronder een aan Maruduk vóór zijne troonsbestijging, dat doet denken aan Salomo's gebed te Gibeon, 1 Kon. 3, 6—10. „O eeuwige Heerscher", bidt Nebuchadnezzar (Jastrow p. 296),

32
ANDOVER THEOL. SEMINARY
NOV 16 19[illegible]
Digitized by Google

„O, eeuwige Heerscher, Heer des heelals!
„Geef dat het leven des konings, dien gij bemint,
„Wiens naam gij hebt genoemd, bloeien moge zooals het u goed schijnt,
„Geleid hem op het rechte pad.
„Ik ben de heerscher, die u gehoorzaamt, eene schepping uwer hand,
„Gij zijt het, die mij geschapen hebt,
„Gij hebt mij de heerschappij over de volkeren gegeven,
„Naar uwe barmhartigheid, o Heer, die gij uitspreidt over allen.
„Doe mij beminnen uw hoogste wet.
„Neig mijn hart tot de vrees van uwen naam,
„Geef mij dat wat u goed toeschijnt,
„Want gij zijt het, die mijn leven stiert".

Uit zulke woorden spreekt die vroomheid, die niet van één volk of van één tijd is.

Van de psalmen zijn in de tempelscholen bundels gemaakt. Er is eene verzameling van hymnen aan Shamash, misschien uit E-babbara te Sippar, eene aan Maruduk uit E-sagila te Babylon. De hymnen aan Shamash zijn zeer schoon, want de voorstelling van den alzienden zonnegod, die (zooals ook onze sprookjes zeggen) „alle dingen brengt aan den klaren dag" [1]), van den rechter der menschheid, brengt in de vereering hoog-zedelijke begrippen. Zoo lezen wij: „O, Shamash, gij geeft wetten aan de menschenkinderen, gij zijt de eeuwig rechtvaardige, over allen spreekt gij getrouwelijk recht. Gij weet wat goed en gij weet wat kwaad is". Eene zeer schoone hymne aan den dalenden zonnegod geeft Jastrouw nog p. 302 en ook Sayce, Hibb. Lect. p. 171 s.s. drukt er eenige af, waarbij duidelijk blijkt, dat deze psalmen deel uitmaken van een Shamash-ritueel, waarbij ook de priester soms invalt. Eene hymne aan Sin, den maangod, „met lang hangenden baard in de kleur van lapis-lazuli", Sin, die „meer is dan al de goden, zijne broeders", is een voorbeeld hoe de oude mythologische

1) Zie ook 2 Sam. 12.12: „zal ik deze zaak doen ten aanschouwen van gansch Israël en van de zon".

Digitized by Google

begrippen over den maangod werden vergeestelijkt. Want wèl is Sin hier nog een stier met de groote (maan) hoornen, maar nu geworden tot zinnebeeld zijner weldoende kracht. De zonnegod is de verschroeiende, de vernietigende; de maangod, die in koelen nacht den amechtigen mensch adem laat scheppen, is de groote weldoener, de levengever, wiens genade is over allen. En het verbaast ons niet, dat deze psalm, gedicht misschien voor den eeredienst in den grooten tempel te Ur, gezuiverd is van alle verband met bezweringsteksten. Dat schijnt aanvankelijk ook het geval met eene hymne aan Maruduk (bij Jastrow p. 307), maar op het einde komen de gewone bezweringen: „verdrijf de krankte van den zieken man", enz. Eene andere hymne aan denzelfden god, deel uitmakend van het ritueel in zijnen grooten tempel te Babylon, verheerlijkt hem als den god van vrede en verzoening, liever nog, bidt hem, dat hij zijnen toorn moge laten varen en zich tot vrede en verzoening moge laten brengen. Merkwaardig, dat soms de godheid-zelve deelneemt aan den dialoog. Er is eene hymne aan Ishtar, als morgen- en avondster, waarin de godin sprekende wordt ingevoerd, met een koor van priesters, die telkens hare laatste woorden herhalen. Voor Ea werden nog geene hymnen gevonden, wat wel te verklaren zal zijn uit de omstandigheid, reeds boven vermeld, dat hij, s.v.v., een theoretische god was, weinig maar opgenomen in het volksgeloof.

Doch 't hoogtepunt der godsdienstige ontwikkeling in Babel wordt bereikt door de boetpsalmen. Jastrow oordeelt, dat zij eigenlijk de eenige producten van het spijkerschrift zijn, die voor altijd, klassieke, letterkundige waarde hebben (p. 315). Over zulk eene waardeering kunnen alleen Assyriologen beslissen, maar zeker vormen deze „klaagliederen, om het hart tot rust te brengen" de bloem der godsdienstige literatuur in Mesopotamië. Zij zijn voortgesproten uit de algemeen voorkomende gedachte, dat tegenspoed getuigde van den toorn der goden, maar met dat al verbazen de boetpsalmen ons toch door hunne zuiverheid van zedelijke opvatting. Er is gezegd, dat zij veel meer uit nationale dan uit persoonlijke rampen voortvloeien (Zimmern), zooals de Hebreeuwsche psalmen niet een individueel gevoelen vertolken zullen, maar het geloof der gemeente. Het is mogelijk, maar het diepgaand schuldgevoel,

Digitized by Google

dat wij hier aantreffen is eene persoonlijke aandoening en maakt, dat sommige de vergelijking met de schoonste O. T. boetpsalmen kunnen doorstaan. Wat daareven werd gezegd van het Shamash-ritueel moet ook hier worden opgemerkt: deze psalmen hebben vaak den vorm van een dialoog tusschen den god, den boeteling en den priester, die als bemiddelaar optreedt, den smeekeling ter zijde staat en hem leert wat hij zeggen moet. Jastrow herinnert p. 317, dat het tweetalig karakter der psalmen, ideografisch en fonetisch, geen invloed kan oefenen op ons oordeel over hunnen ouderdom. Wij zagen boven, dat menigmaal de fonetische tekst opzettelijk in de ideografische werd over- of teruggezet. Voorts ook in deze liederen ruwe en ontwikkelde denkbeelden naast elkander. Onze auteur besluit, dat, schoon men niet kan uitmaken of de psalmen, die wij thans bezitten, teruggaan tot bv. de periode van Hammurabi, men toch mag aannemen, dat zij reeds in 2000 bestonden. Eene eigenaardigheid dezer zangen is nog de anonymiteit van den aangeroepen god, wiens persoonlijke eigenaardigheden terugtreden en die in 't algemeen is de bestuurder van het menschenlot. Er is verder zoo dikwijls sprake van vasten („voedsel heb ik niet gegeten, helder water heb ik niet gedronken"), dat men niet kan twijfelen of vasten behoorde tot 't Babylonische ritueel. Misschien dat Jes. 58 zich tegen dit vasten richt, dat de Joodsche ballingen van hunne overheerschers hadden overgenomen. Een zeer schoone boetpsalm aan Ishtar deelde ik reeds boven p. 407 in een ander verband mede. Hier volgen nog enkele aanhalingen, die van diep schuldbesef spreken:

„Ik zoek naar hulp, maar niemand vat mijne hand,
„Ik ween, maar niemand nadert mij,
„Ik roep luide, maar niemand hoort mij.
„Vol smart kruip ik in het stof zonder op te zien".

En later:

„De zonde, die ik beging verander haar in gunst,
„Het kwaad, dat ik deed, moge de wind het wegdragen.
„Verscheur mijne overtredingen als een weefsel.

Digitized by Google

„Mijn god, mijne zonden zijn zeven maal zeven,
Vergeef mij mijne zonden..."

Aan bijbelsche uitdrukking wordt men herinnerd bij dat

„Vergeef mij mijne zonden en ik zal mij voor u verootmoedigen.
„Moge mijn hart blijde worden als dat eener moeder, die een kind het leven schonk".

Of ook (in een psalm uit het ritueel van E-sagila in Babel en door Zimmern voor een avond-gebed gehouden)

„In plaats van voedsel eet ik bittere tranen,
In plaats van dadelwijn drink ik wateren van ellende",

waarbij men aanstonds denkt aan het bijbelsche: „mijne tranen zijn mij tot voedsel, dag en nacht" (Ps. 42, 4 cf. Ps. 102, 10.) en

„Neem mijne onreinheid van mij
En laat mij zuiver zijn als goud",

wat weder zijn parallel vindt in Ps. 51, 4.

Kosmogonische mythen maken overal maar zeer weinig deel uit van het volksgeloof. De bespiegeling over het begin aller dingen is het werk van priesters en van wijsgeeren en theologen, maar blijft tot hunne kringen beperkt. Toch bevat de schoolsche kosmologie oude, primitieve bestanddeelen, (in strijd met het ontwikkelder denken, dat het stelsel van den wereldbouw optrok,) erfenis uit oude dagen, door de theologen aanvaard. Dus vertoonen kosmologieën dat wonderlijk samengaan van primitieve en hoogere denkbeelden, waarvan men tegenwoordig terecht de verklaring vindt in het ongedeerd voortbestaan van zeer oude bestanddeelen naast de nieuwe. Babel-Assur maakt geene uitzondering. De oorspronkelijke chaos, toen hemel en aarde nog geen naam droegen d. i. er nog niet waren, de tijd, zooals de Noorsche kosmologie leert, dat Ymir leefde en er hemel noch aarde was (Völu spá 3), die chaos is bij de Babyloniërs Tiâmat, een gruwzaam monster, de vrouwelijke personificatie van de diepe wateren, zooals Apsu de mannelijke, levende vóór dat de goden orde in den chaos schiepen. Mèt Apsu en Tiâmat leven andere monsters, die wij,

Digitized by Google

vóór de ontdekking van het spijkerschrift, ook reeds kenden uit Berosus door Alexander Polyhistor, wezens met twee hoofden, half-mensch, half-dier, met vleugels, hoeven en hoornen, stieren met menschenhoofd en paarden met hondenkoppen, in 't kort 't welbekende apparaat, waardoor de volksverbeelding zich den chaos denkt. Maruduk, door de andere goden verkozen om Tiâmat te verslaan, trekt ten strijde met pijl en boog, met speer en knots, met een net, om Tiâmats lijf te verstrikken. De vier winden neemt hij gevangen, om hem te dienen en bovendien schept hij nog den alles verwoestenden orkaan. Dan neemt de god zijn geduchtste wapen, den bliksemschicht in de hand en bestijgt zijne strijdkar, door fiere rossen getrokken en de zeven winden volgen hem na. Deze schildering is zeker hoogst dichterlijk en maakt deel uit van de overoude stof der natuurmythe, *hier* den strijd tusschen den zonnegod en de regenstormen (in de Eufraat-vallei). Ook wat volgt is oud volksgeloof. Maruduk en Tiâmat naderen elkander en

„de heer der goden spreidde zijn net uit om haar te vangen,
„den verwoestenden wind, die achter hem was, dreef hij in haar aangezicht,
„toen Tiâmat haren muil wijd opende,
„dreef Maruduk den wind daarin, zoodat zij hare lippen niet sluiten kon.
„De hevige stormen bliezen haar maag op.
„Haar hart ontroerde, al wijder opende zich haar muil,
„hij greep de speer en stiet die in haar maag,
„hij doorboorde haar ingewanden, hij stak door haar hart,
„hij greep haar en maakte een eind aan haar leven,
„hij wierp haar lichaam neder en trapte er op".
(bij Jastrow p. 427)

Dit is zeker wel de aanschouwelijkheid, de levendigheid der echte volksmythe. Daartoe behoort voorts de wijze, waarop Maruduk nu hemel en aarde schept. De tekst is hier voor een groot deel verloren gegaan, maar wij lezen toch, dat de god Tiâmat's lichaam plat trapt „als een schol" en haar dan in tweeën snijdt. Uit de éene helft maakt hij vervolgens het uitspansel des hemels, dat de opperste wateren moet tegenhouden te vallen, eene van de talrijke parallelen met Genesis. Daarna

Digitized by Google

regelt Maruduk den loop der onderaardsche zee Apsu, waarboven E-sharra ligt, „huis van overvloed" (Jensen), het domein van Bel, terwijl de hemel van Anu en Apsu van Ea is.

Tot dusver is dit zuivere volksmythe. Maar thans, met het vijfde tablet (t. w. van de langere lezing der schepping) komen wij op het terrein der kosmologische bespiegeling en vertoont zich meteen duidelijk het priesterlijk streven om deze mythe te maken tot eene verheerlijking van Maruduk een „epos van Maruduk" (Jastrow p. 409), voor wien zelfs Ea en Bel wijken. Hij is het, die den Dierenriem verdeelt en rangschikt (de maan wordt geschapen als een „licht voor den nacht" cf. Genes. 1, 16) terwijl in het slot-tablet de Igigi rondom Maruduk staan in aanbidding en hem 50 namen geven, god van rein leven, god van gunstigen wind, god, die antwoordt op het gebed enz. Aan het epos is toegevoegd een epiloog in drie stanza's, weder ter eere van Maruduk, waarin o. a. deze woorden, (die herinneren aan Deut. 6, 7 „gij zult de wet van Jahwe leeren aan uwe zoons") „laat de vader Maruduk's roemrijke daden aan zijn zoon leeren". Overigens zij hier nog herinnerd, dat dit epos niet leert eene creatio ex nihilo, maar den overgang schildert van den chaos, ongeordend en wetteloos, tot de instelling van die eeuwige wetten, die ook de Babyloniër in het heelal opmerkte.

Dit is alles uit fragmenten van de eene, de langere lezing. Daarnaast staat eene andere, gelijk Genesis er twee heeft, maar dáár met althans eene poging ze met elkander in overeenstemming te brengen. De tweede Babylonische lezing komt met de eerste overeen, maar voegt er sommige belangrijke punten bij als aanvulling van het fragmentarisch 5e en het verloren 6e tablet der eerste, b.v. de schepping van dier en plant, de vermelding van die godin Aruru, die ook in het Gilgamesh-epos als scheppende macht voorkomt en die sommigen houden voor dezelfde als Ishtar van Erech. Over de treffende gelijkenis van de Hebreeuwsche op de Babylonische voorstelling behoeft hier niet meer gesproken te worden. Men kan niet meer twijfelen aan haren gemeenschappelijken oorsprong. Jastrow drukt dit aldus uit, dat beide aan ééne bron ontspringen en wel zóó, dat de wezenlijke bestanddeelen der Babylonische kosmogonie deel uitmaakten van tradities, die

Digitized by Google

Hebreeërs en Babyloniërs gezamenlijk ontvingen uit eene periode, waarvan de tijd niet meer te bepalen is. De twee lezingen in Babel correspondeeren met de twee uit Genesis. De Elohist komt overeen met de langere, de Jahwist met de kleinere Babylonische lezing. Of, m. a. w. Gen. 1, 1 tot 2, 4a, uit Ezra's wetboek overgenomen, doch de omwerking van een ouder, Elohistisch bericht, steunt op de langere, Babylonische lezing. In dit ouder bericht werd van geen Sabbath gesproken en geschiedde de schepping in acht dagen, wat door den schrijver van E. W. in zes werd veranderd (zie daarover o. a. ten onzent het proefschrift van dr. A. Rutgers van der Loeff, Bijdragen tot de kennis van Semietische kosmogonieën, blz. 38 en 39 en nieuwe vertaling des O. T., inleiding op Gen. 1, 1—2, 4a). Gen. 2, 4a; 3, 24 van den Jahwist steunt op de kortere, Babylonische lezing, waaraan, om iets te noemen, de lusthof met den door de cherubs bewaakten boom ontleend is.

Het heldendicht, ook in de Eufraat-vallei godsdienstig van karakter, raakt veel dichter aan den volksgodsdienst dan het kosmogonisch systeem, omdat een volk meer belang stelt in zijne helden, dan in den aanvang aller dingen, warmer in Homerus dan in Hesiodus. Het beroemde epos bij de Babyloniërs is de zang van Gilgamesh, juister lezing dan Izdubar. Het bestond uit 12 tabletten met ± 3000 regelen, maar slechts de helft is gevonden. Sommige Assyriologen (b. v. Paul Haupt) spreken van het Babylonische Nimrod-epos, maar de vergelijking van Gilgamesh met dezen „geweldige op aarde" is niet houdbaar. Jastrow p. 470 geeft aan het epos een historischen achtergrond, het middelpunt der handeling is het breedwallige (supûri) Uruk, en Gilgamesh is een vergoddelijkte held, een koning, die tot een zonnegod wordt, zijne macht van Shamash erlangend. Ik durf over dit laatste geen oordeel uitspreken, maar wil alleen vragen, of zulk eene apotheose niet strijdt met het Semietisch godsbegrip, dat immers de goden zóo hoog boven de menschen stelt, dat van vergoddelijkte menschen, zooals bij de Indo-Germanen, geen sprake is? Jastrow geeft ook thans weer een uitvoerig overzicht van den tekst, dien hij ontleent aan de uitgave van Paul Haupt, Babylonische Nimrod-epos, Leipzig 1884—1891. Ik behoef hem hier niet op den

Digitized by Google

voet te volgen, maar geloof, dat wij hem voor dit uitgebreid oververtellen van den inhoud zeer dankbaar moeten zijn. Wij ontvangen hier eene uiterst levendige voorstelling der gebeurtenissen. Ik wil slechts bij enkele punten stilstaan. In het tweede tablet wordt verhaald, dat Gilgamesh de stad Uruk heeft veroverd en dat de bevolking de godin Aruru aanroept om een tegenpartijder te scheppen. Zij doet het en vormt Eabani, die geschilderd wordt als een man, levend in den natuurstaat, „gras etend met de gazellen, drinkend met de dieren des velds". Maar Gilgamesh weet wat te doen. Hij zal Eabani laten verleiden door vrouwenschoonheid en hij zendt Ukhat op hem af. Ukhatu is de naam voor de vrouwen, die zich in den dienst van Ishtaz prostitueerden; zij heeten ook kharimtu en kizritu en Uruk was een hoofdcentrum van die gewijde prostitutie, die Herodotus (I, 199) „de schandelijkste der zeden" noemde [1]). Ukhat dan laat Eabani al hare schoonheden zien en troont hem mede, van zijne dieren af, naar Uruk, het omwalde, den zetel der beschaving. Wij hebben hier duidelijk eene legende van den overgang van den mensch uit den natuurstaat in dien van beschaving, en worden herinnerd aan Genes. 3. De schepping van Eabani is als die van Adam en Ukhat is de Babylonische parallel van Eva, die Adam verleidt. Ook Adam leeft in nauwe betrekking met de dieren, en de bedoeling van Gen. 2, 19 is wel deze, dat Jahwe de dieren tot Adam bracht, om te zien, of er onder hen ook een bij den mensch zou passen. Zoo zeggen b. v. Stade en de aanteekening in de nieuwe vertaling des O. T. ter plaatse. Het Babylonisch verhaal illustreert dit op merkwaardige wijze. Zooals Eva voor Adam, zoo wordt voorts Ukhat voor Eabani tot een „hulpe".

In het zesde tablet komt die merkwaardige episode voor, die Tiele, Gifford- lezingen I, 98, terecht een teeken van ontwikkeling noemt, omdat wij hier een voorbeeld hebben van zedelijke kritiek op oude, onbegrijpelijk geworden natuurmythen. De godin Ishtar werft om de liefde van Gilgamesh:

---

1) Tiele, Gesch. v. d. godsd. I, 198 noemt echter dit bericht niet volkomen geloofwaardig.

Digitized by Google

„Kom, Gilgamesh, wees mijn echtgenoot
„Schenk mij uwe liefde als een gunst.
„Wees gij mijn man en ik zal uwe vrouw zijn.
„Ik zal u zetten op eene kar van lazuli en goud,
„Met gouden wielen en saffieren hoeken.
„Met balsemgeur ga binnen in mijn huis.
„[Prinsen zullen] uwe voeten kussen,
„Koningen en vorsten u onderworpen zijn".

Doch Gilgamesh, sterker dan Tannhäuser, wijst haar af, terwijl hij haar verwijt, dat zij haar vroegere minnaars wreed behandeld heeft (Jastrow p. 482), onder wie in de eerste plaats Tammuz wordt genoemd, de god der lente-vegetatie. In de mythenvormende periode der menschheid ontstond de voorstelling, dat de Moederaarde elk voorjaar haren bruiloft vierde met den jongen lente(god), die daarna sterft, om door een nieuwen bruidegom te worden vervangen. Doch daarna, toen die oude opvatting verloren was en Ishtar eene persoonlijke godin werd, gaf de mythe aanstoot en werd voorwerp van kritiek. Merkwaardig, dat ook de Noorsche (IJslandsche) liefdesgodin, Freyja, aldus wordt beschimpt door Loki:

„Zwijg gij Freyja, u ken ik volkomen,
„Van geene zonde zijt gij zuiver,
„Van alle Asen, die hier zijn,
„Waart gij de minnares"... [1])

In dit 6e tablet wordt ook verhaald van het „weenen om Âlu". Ishtar namenlijk, toornig over de beleediging haar aangedaan, vliedt tot haren vader Anu [2]) en deze schept den stier Âlu, den sterke, die Gilgamesh zal dooden, maar, omgekeerd, door Gilgamesh en Eabani verslagen wordt. Eabani werpt der godin den phallus van den stier in 't aangezicht. Ishtar en de gewijde prostituees weenen om Âlu. De twaalf tabletten van ons epos correspondeeren niet altijd met de twaalf maanden

1) Oegisdrecka (Lokasenna) 30 cf. 32.

2) Zoo vlucht Afrodite, door Diomêdês gewond, naar den Olympus, *μάγα ἰάχουσα*, en klaagt haren nood aan Dione, en Zeus zegt haar, dat zij zich ook niet met de werken des oorlogs moet inlaten, maar die aan Arês en Athênê gunnen Il. V, 428—430.

Digitized by Google

des jaars, maar dit zesde wèl, zooals ook het elfde. In de zesde maand wordt Tammuz herdacht en de vrouwen weenen om den jongen bruidegom, door Ishtar verslagen. Ezechiël heeft dit ook gezien (8,14). Overigens is Âlu symbool van den storm, door Gilgamesh, als zonnegod, gedood.

Het beroemdste is het elfde tablet, waarop het Babylonische zontvloed-verhaal. Het wordt aan Gilgamesh gedaan door Parnapisthîm (een bijnaam van hem is Adra-khasis i. e. de zeer vrome. Khasis-adra werd Xisusthros bij Berosus e. a.) die woont „bij de samenvloeiing der stroomen" en tot wien een weg voert vol gevaren. Als ten slotte de held staat van aangezicht tot aangezicht tegenover Parnapisthîm en hem van zijne daden verhaalt, herinnert P. hem de onontkoombare wet, dat geen sterveling aan den dood ontsnappen kan. „Doch", vraagt G. in den aanvang van het elfde tablet, „hoe komt het dan, dat gij het eeuwig leven verkreegt onder de goden?" En dan doet P. het verhaal, dat niet samenhangt met het epos en niets uitstaande heeft met den levensloop van den held, maar hier is ingevoegd om der legende eene plaats te bereiden, in die begeerte van lang en veel vertellen, die zoo echt oostersch is. Letterkundig staat het stuk hoog, de verwoesting aller dingen, het geweld van den storm, de schrik der goden (vermaard is die regel geworden, waarin de goden als honden wegschuilen in een hoek van den hemel van Anu) het is alles met groote kunst bezongen, en Jastrow geeft het ons met uitvoerige tekstcitaten. Doch hij staat maar kort stil bij de overeenkomst met het bijbelsch zontvloed-verhaal (p. 506, 507). Ik had verwacht, dat hier de naam genoemd ware van professor Kosters, die, zooals bekend is, in Theol. Tijdschr. 1885, blz. 161 vgl., 321 vgl. de bijbelsche met de Babylonische berichten vergeleken heeft. De tallooze parallelen, door Jastrow terloops vermeld, worden door K. aan een scherpzinnig onderzoek onderworpen (zie b.v. de bewijsvoering op blz. 328 v. dat, uit de volgorde in het uitzenden der vogels blijkt, dat het relaas van den Jahwist rust, niet op den ons bewaarden Babylonischen tekst, maar op eene oudere redactie, misschien wel op het origineel). In 't algemeen is K. van meening, dat het zontvloed-verhaal van den Jahwist ongeveer 704 v. C. in de dagen van Merodach Baladan aan die oudere redactie is

Digitized by Google

ontleend en dat de Elohistische lezing steunt op de jongere, Babylonische traditie, bij Berosus bewaard. Ook Jastrow zoekt de bron der zontvloed-overlevering in de Eufraat-vallei [1]). Ook hij doet uitkomen, dat de Jahwist, ofschoon in veel achterstaande bij het Babylonisch origineel, voor het geloof in de willekeur der goden in de plaats stelt geloof in een rechtvaardig godsbestuur. (K. blz. 331). Ook hij meent, dat de Jahwist dichter nadert tot den Oudbabylonischen tekst (p. 507 noot 1). Eindelijk, wat K. niet deed, wijst hij op de overeenkomst tusschen het verhaal van Sodoms ondergang en het bericht, dat Shurippak om hare zonden door de goden wordt verdelgd. Gelijk die vernietiging zich uitbreidt tot eene algemeene uitroeiing der menschheid, zoo zijn er sporen, dat ook het verhaal van Sodoms einde zich heeft vergroot tot een van den ondergang aller menschen. Parnapisthîm gelijkt dan ook veel meer op Lot dan op Noach. Dit kan zijn. Maar, dat Genes. 19, 31 die wijdere strekking zou aantoonen schijnt mij onjuist. Want Lot's oudste dochter zegt t. p. niet, zooals p. 507, noot 3 wil, „er is niemand op aarde", maar, zooals ook de nieuwe vertaling heeft, „er is hier te lande geen man".

Ik moet nog herinneren aan den strijd tusschen Ea en Bel, eene der merkwaardigste strofen uit het gedicht. Ea, de zachtmoedige, verwijt Bel zijne wreedheid en Bel „komt tot zijne zinnen" en laat zich verzoenen. Hier is zeker spoor van zedelijke ontwikkeling, misschien ook herinnering aan een strijd tusschen Bel's stad Nippur en Eridu, zetel van Ea. Maar van belang is, dat Bel hier nog niet geweken is voor Maruduk, ja, dat Maruduk in 't zontvloed-verhaal in 't geheel niet voorkomt, wat voor den ouderdom der traditie pleit.

De laatste gedeelten van het elfde en het twaalfde tablet houden zich bezig met de vraag naar leven en dood, theologische speculatie en geen volkspoëzie. Parnapisthîm zal Gilgamesh verlossen van zijne ziekte en doet een diepen slaap op hem nedervallen. P.'s vrouw bereidt eene spijs uit een tooverwortel, waarvan de bereiding uitvoerig wordt meêgedeeld.

---

1) Uit een artikel van dr. Kobler, Tijdsp. Juni 1899, zie ik, dat F. von Schwarz, „Sintfluth und Völkerwanderung", den zontvloed verklaart uit het doorbreken van het bekken der Mongolische-zee.

Digitized by Google

Maar het helpt maar onvolkomen en hij moet worden gedompeld in de fontein des levens. Dit brengt G. wèl de genezing, maar nog niet de ontsterfelijkheid aan. Zij zal zijn deel worden, als hij de plant bemachtigt, die heet „herstelling van ouderdom in jeugd". Maar als G. op 't punt staat haar te grijpen, trekt eene slang haar weg uit zijne hand. Er blijft niet anders over dan naar Uruk terug te keeren: zijne zending is mislukt. Overtuigd, dat de dood hem is voorbestemd, tracht de held thans het geheim van het bestaan na den dood te leeren kennen. Nergal, hoofd der onderaardsche goden, laat de schim van Eabani voor hem uit de onderwereld oprijzen. Deze vloekt Ukhat, die hem den dood bracht (zooals Adam sterft, wijl hij luisterde naar Eva), maar van het leven na den dood in het gebied der schrikkelijke Allatu durft hij niet verhalen. Dit is zeker, uit klei gevormd (door Aruru in het tweede tablet) zal hij tot klei wederkeeren (zooals Adam stof is en tot stof zal wederkeeren). Aldus Eabani. Voorts zegt hij nog, dat de ziel derzulken in vrede rusten zal, die bij hun sterven goed werden verzorgd of die sneuvelden in den strijd,

„die rust op eene zachte sponde
„drinkend zuiver water,
„zijn vader en moeder ondersteunen zijn hoofd,
„zijne vrouw [knielt] aan zijne zijde"...

Hier eindigt het epos. Een einde, zoo hopeloos als van Job of Prediker. Ons allen wacht de dood. De plant des eeuwigen levens ontglipt onze hand. Eene wanhoop, die zich alleen vertoont als de naïeve volkspoëzie heeft plaats gemaakt voor ontwikkelder denken.

Jastrow wijst nog op parallelen van ons epos. En hier blijkt wel hoe voorzichtig men met vergelijken moet zijn. Want vooreerst heeft Gilgamesh invloed geoefend op Nimrod, dan is ook Simson naar hem gevormd, „want" beiden dooden een leeuw en Ishtar gelijkt op Delila. Voorts zijn de parallelen met de Heraklês-mythe talrijk en eindelijk leeft Gilgamesh voor een deel in Alexander den Groote voort. Hier blijft zeker veel voor nadere bewijsvoering over. Terloops herinner ik er aan, hoe het zoeken van de plant der jeugd, gelijkt op dien trek

Digitized by Google

in onze Europeesche sprookjes, waarin de held verre reizen doet, om de appelen der jeugd en het water des levens te bemachtigen [1]).

IV.

Het mysterie van leven en dood heeft ook den dichter van de legende van Adapa bezig gehouden en vervuld. De opmerking vinde hier plaats, dat de Babyloniërs, te rekenen naar wat wij over hebben, eene rijke mythologie moeten bezeten hebben. Men heeft soms den Semieten het mythen-scheppend vermogen ontzegd, doch ten onrechte. Onder Israël hebben de redacteurs der heilige schriften de oude mythenstof zooveel mogelijk geschrapt, zonder daarin geheel te slagen. In Babel getuigt reeds nu een aantal mythen en legenden, dat dit volk uit zijne periode van mythenvorming in later eeuwen heel wat stof had overgehouden. Jastrow, p. 518 meent, dat men eer gevaar loopt de uitgebreidheid der Babylonische mythologie te onder- dan te overschatten. En aan haren invloed op de Indische en Grieksche mythologie mag niet worden getwijfeld.

De legende van Adapa is een merkwaardig voorbeeld, hoe reeds zeer vroeg (immers in de 15e eeuw, want de tekst werd gevonden op de spijkerschrift-tabletten van El-Amarna in Egypte) Babelsche theologen eene natuurmythe omwerkten tot een wijsgeerig systeem. Zooals het stuk thans voor ons ligt is het geene mythe, maar een verhaal over de betrekking tusschen goden en menschen, in den tijd toen zij nader tot elkander stonden, zooals in de episode Eabani-Ukhat uit het Gilgamesh-epos, en wel vooral ten opzichte van de onsterfelijkheid. De mythologische kern is duidelijk te onderkennen. Adapa, zoon van Ea, overwint den zuiderstorm, die zeven dagen lang niet blaast, omdat Adapa zijne vleugels gebroken heeft. Adapa is geen ander dan Maruduk, en de basis der legende is dus de natuurmythe van den jaarlijkschen kamp van de zon met de vernielende elementen in de natuur. Doch hieraan is

---

1) Cf. mijne studie over de Elven, Tijdspiegel, Augustus 1898, blz 857.

Digitized by Google

nu een tweede bestanddeel toegevoegd. Adapa, om zijne daad voor den raad der goden geroepen, verschijnt en wordt bijgestaan door Tammuz en Gishzida, twee lokale zonnegoden. Daar hij nu de goden en den hemel heeft gezien, moeten zij hem wel in hunnen kring opnemen. Dus bieden zij hem het brood des levens... maar hij at niet, het water des levens... maar hij dronk niet. Want Ea had aan Adapa gezegd, dat dit brood en water juist den dood brachten, geheel zooals Jahwe tot den eersten mensch zeide en waarvan de bedoeling door de slang zoo juist wordt uitgesproken: „gij zult gewis niet sterven, maar God weet wel, dat wanneer gij daarvan eet u de oogen zullen open gaan en gij aan de goden gelijk zult zijn". Hier is dus eene andere Babylonische oplossing van het probleem der onsterfelijkheid. In het Gilgamesh-epos ziet de held zich de plant des levens uit de hand glippen. En Parnapisthîm, die eeuwig leeft, is de uitzondering, die den regel bevestigt. In de Adapa-legende begiftigt Ea, de schepper, den mensch met alle weldaden, maar bedriegt hem met het brood des levens. Want het zou niet goed zijn voor een mensch eeuwig te leven. Met dit goddelijk besluit moet de menschheid vrede hebben.

Gelijk in dit verhaal de zuiderstorm is gedacht als een vogel, wiens vleugels Adapa breekt, zoo is het ook in een ander overblijfsel der Babylonische mythologie, de mythe van den stormgod Zu (bij Jastrow p. 537 vv.), gesymboliseerd in de gedaante van een vogel. De vogel is de gewone personificatie van den storm, niet alleen in Babel. Men denkt aanstonds aan Hraesvelgr, den iötun in adelaars gestalte, die met zijne vleugelen den wind waait over alle menschen [1]). De mythe van Zu is de strijd tusschen dezen stormgod en En-lil, Bel van Nippur, die de „tabletten van het Lot" bewaart, ook bekend uit de Maruduk-Tiâmat-episode, waar Tiâmat ze hangt om den hals van het monster Kingu (cf. bij Jastrow p. 420). Zu ontneemt de tabletten aan En-lil en vlucht naar de bergen. Rammân, door Anu aangespoord, durft toch Zu niet aanvallen d. i. de regenstorm gaat voort de aarde te teisteren:

---

1) Vafþrudnismál 36, 37. Gylfaginning, XVIII.

Digitized by Google

„Rammân antwoordde
en sprak tot zijnen vader Anu:
Mijn vader, wie kan de ontoegankelijke bergen bestijgen?
Wie is als Zu onder de goden, uwe kinderen?"

Hier begeeft ons de tekst. Edward T. Hasper, Die Babylonischen Legenden von Etana, Zu, Adapa und Dibbara, denkt, dat Shamash eindelijk den strijd aanvaardt. (t. p. 414) Maar Jastrow, p. 542 toont overtuigend aan, dat Maruduk ook hier de overwinnende held is, die de tabletten verovert en ook aldus den ouden Bel van Nippur verdringt. Natuur-mythisch hebben wij dus hier de gedachte: de zon triomfeert over de stormen. Maar voor de Babylonische theologen toonde de mythe aan, hoe Maruduk in de plaats trad van Bel van Nippur.

Van Babelsche mythologie herinner ik voorts nog aan de Dibbara-legende. Dibbara, aanvankelijk een lokale zonnegod, zooals reeds boven werd aangetoond, wordt een oorlogs- en pestgod. De legende is eene kultuur-mythe met een historischen achtergrond van den strijd tusschen enkele Babylonische steden. Veel meer dan de Assyriërs uit het bergachtig Noorden waren de Babyloniërs, in hunne vruchtbare vallei, een volk des vredes. En zeer teekenachtig kenschetst Jastrow, p. 535 de mythe als eene godsdienstige allegorie, die de verschrikkingen van den oorlog den menschen voorhoudt. Want zij zingt van de woede van Dibbara, den alverwoester, die Babylon aanvalt en zelfs Maruduk machteloos maakt; die Uruk, Ishtars heilige stad vernietigt, zonder dat de godin daartegen iets vermag; die een oorlog verwekt van allen tegen allen, „Elamiet tegen Elamiet, Kassiet tegen Kassiet... land tegen land, huis tegen huis, man tegen man", totdat de „Akkadiër" d. i. Hammurabi [1]), alles aan zich onderwerpt en als een soort van Messias den vrede brengt. Ten laatste laat ook de vreeselijke Dibbara zich verzoenen en de mythe eindigt met de verzekering, dat hij zegenen en beschermen zal, die hem eer betoonen:

... „de zanger, die mijne daden bezingt, zal niet door pest sterven ...

1) Jastrow p. 534 noot 1 houdt met Hommel dezen H. voor den Amrafel van Genes. 14.

Digitized by Google

de schrijver, die haar opteekent, zal aan den greep des vijands ontkomen . . . ,
in het huis, waar dit tablet wordt opgehangen, zal zwaard noch pest iemand deren . . ."

Dit „Dibbara verzoend" is een later aanhangsel, dat van de oorspronkelijke legende, welke wezenlijk eene verzameling krijgszangen was, (gelijk bij de Israëlieten het lied van Debora en „de oorlogen van Jahwe",) die vredesallegorie maakte, waarvan ik boven sprak. En de woorden „in het huis, waar dit tablet wordt opgehangen" vonden in Babel praktische toepassing. Om zich Dibbara's bescherming te verzekeren en hem in goede stemming te houden, hing men tabletten met enkele regelen uit zijne mythe aan de deurpost op [1]), opdat de vader aan zijnen zoon de daden van den god zou verhalen. En men denkt aanstonds aan de eerbiedwaardige gewoonte in Israël, die wil, dat men de hoofdsom der Wet op de deurpost der huizen en op de poorten schrijve [2]).

Een vierde product dezer letterkunde eindelijk is de Etana-legende. De naam komt ook voor in het Gilgamesh-epos en insgelijks in het O. T. (1 Kon. 5, 11. Stat. Vert. 1 Kon. 4, 31). Wij vinden hier vele ook elders voorkomende mythologische trekken: Etana's vrouw in barensnood en onmachtig het kind ter wereld te brengen vindt heil bij de plant der geboorte, die op een hoogen berg groeit en door Etana met de hulp van een adelaar bemachtigd wordt. Harper heeft al op de overeenkomst gewezen met het Perzisch verhaal van Rustem, den zoon van Sal, die ook geboren wordt, nadat zijne moeder een, door een adelaar gebrachten, tooverdrank ingenomen heeft. In 't algemeen bewijst ook de legende van Etana weder hoe wij overal dezelfde mythische formules en vertellingsmotieven in de legenden terugvinden, gelijk b.v. het verhaal van Rustem weder vele parallelen vertoont met de Germaansche sagen van Hildebrand en Hadubrand en met de Ierssche geschiedenis van Cuchulin en Conlach, waarop ook la Saussaye, Gesch. van den godsd. der Germ. blz. 179 v. wijst. Voorts ook hier een hemelvaart, eene tocht van Etana op den

1) Twee exemplaren bevinden zich in het Britsch Museum.
2) Zie de aanteekening op Deut. 6, 9 in de nieuwe vertaling des O. T.

Digitized by Google

adelaar naar de hemelsche gewesten. Hij ziet de poorten van Anu, Bel en Ea, van Sin, Shamash en Ramman, welke invoering van de beide theologische triaden eene enting is op de oude, populaire stof. De adelaar stijgt al hooger in de lucht, zoodat de aarde al kleiner wordt voor hun oog, en brengt Etana in 't paleis van Ishtar (hier de planeet Ishtar-Venus). Al hooger stijgen zij, „de aarde is als een tuinbed"... dan vallen zij uit de hooge luchtstreken naar omlaag. Jastrow herinnert aan de geschiedenis van Ganymedes, maar zegt zelf, dat adelaars zoo dikwijls voorkomen in tal van mythen en legenden, dat op zulke parallelen niet te veel nadruk mag gelegd worden. Wanneer Aelianus, Historia animalium XII, 21 verhaalt, dat Gilgamesh, kort na zijne geboorte uit een toren valt, maar door een adelaar wordt opgevangen, dan is er reden om te denken, dat hier van Etana en niet van Gilgamesh sprake is.

Ook voor dit hoofdstuk hebben wij reden Jastrow zeer dankbaar te zijn. Het is eene uitnemende inleiding voor hen, die zelfstandig de bestudeering der Babylonische mythen en legenden willen ter hand nemen en aan niet-deskundigen geeft het een voldoend en levendig overzicht.

In hoofdstuk XXV van zijn lijvig boek (p. 556—611) spreekt de schrijver over de „Denkbeelden over het leven hiernamaals". Hij handelt over de onderwereld, haar plaats en toestand en hare namen: Aralû, huis van Aralû; E-kur d. i. „berghuis" van den dood; Shualû (Sheool), plaats van onderzoek, t. w. door de orakels, die de dooden geven, zooals de toovenares van Endor voor Saul de waarzeggende schim van Samuël laat opkomen, zooals Odusseus Teiresias raadpleegt. Aralû is eene wijde ruimte, donker en somber, diep onder de aarde (vandaar: Kigallu = diep fondament), van zeven wallen omringd en streng bewaakt. De voorstelling heeft hare parallelen over de gansche aarde. Ik denk aan Tuone-la der Finnen, huis van Tuoni, die in de onderwereld heerscht, waarheen Wäinämöinen

„gaat, om uit Tuoni's landen
wijze woorden zich te halen"

en waarbij hij moet dringen

Digitized by Google

„d'eerste week door dichte struiken,
dan een week door braambesstruiken
en de derde week door vlierhout..." [1])

Jastrow geeft belangrijke opmerkingen over de vergoddelijking der dooden bij de Babyloniërs, die aan sommigen hunner helden en koningen goddelijke eer bewezen, zooals Dungi, Gudea, Gimil-Sin (2500 v. C.) en „wij mogen verwachten nog eens een god Hammurabi te zullen vinden" (p. 561). Daarna handelt hij over den toestand, waarin de dooden zich bevinden en over de onmogelijkheid om uit Aralû te ontsnappen. Hij doet dit aan de hand van de beroemde mythe van „Ishtars hellevaart", waarvan de kern is de wisseling der jaargetijden. De godin zoekt haren geliefde, Tammuz, in de onderwereld, zooals Freyja haren bruidegom Oðr zoeken gaat en Demeter Kore. Alle vruchtbaarheid houdt op, want de lentezon is dood en eerst als Ishtar wederkeert op aarde, wordt de natuur weder frisch en blijde. Deze mythe hebben de theologen gebruikt om hunne meening te leeren over het lot der dooden. Zij hebben dat aldus ingekleed, dat zij het verhaal van Ishtars hellevaart eenen priester in den mond leggen, aan wien door een bloedverwant van eenen afgestorvene gevraagd werd, of een doode ooit wederkeert? Het antwoord is ook thans weder troosteloos: eene godin moge uit de onderwereld wederkeeren, een mensch nimmer (cf. nog een andere naam, „land, waaruit niemand terugkeert"). De mythe dan beschrijft eerst naar welk een land Ishtar reist,

„waar de bewoners geen licht hebben,
„waar stof hunne spijze en klei hun voedsel is,
„waar zij gekleed zijn als vogels, in een vedergewaad"...

Ook hier dus de voorstelling van de zielen der dooden als vogels en Jastrow schrijft dat terecht toe aan de nawerking van het animisme onder de Babyloniërs, liever nog, zou ik zeggen, aan dat animisme-zelf, dat ongedeerd naast hoogere voorstellingen bleef voortbestaan. Ook hier spreken de schimmen niet, maar zij tjilpen als vogels, waarbij Jastrow herin-

1) Kalewala, rune XVI. Hel's woning in Gylfag. XXXIV.

Digitized by Google

nert aan Jes. 8, 19: „de onderaardsche geesten, die piepen..." Eene dergelijke opvatting ook bij Homerus in het woord τρίζω, tjilpen, piepen van jonge vogels, Il. XXIII, 101: ψυχὴ ὤχετο τετριγυῖα. Od. XXIV, 5: ταὶ δὲ τρίζουσαι ἕποντο cf. 9, van de schimmen der dooden gebruikt [1]). In den Babylonischen Hades lijden de dooden (wat zeker eene eigenaardige trek is) ook aan verveling, zij doen niets, er geschiedt niets, alles is in staat van verwording en verwaarloozing.

Ishtar nu, begeerig in Aralû te worden binnengelaten, vraagt heftig toegang:

„Hei! wachter! Open de poort!

„Indien gij niet open doet en mij toegang weigert zal ik de deur verbreken en den grendel stuk slaan"...

„De wachter opende zijn mond om te spreken,
En zeide tot de groote Ishtar:
O, meesteresse verniel ze niet
Ik zal uwen naam aan koningin Allatu gaan melden".

Door zeven poorten moet Ishtar binnen gaan en telkens wordt iets van hare kleederen en sieraden genomen, kroon, oorringen, halsketting, armbanden, zoodat zij eindelijk naakt voor Allatu staat. „Want zóo zijn de wetten van Allatu". Jastrow ziet hierin het symbool van het trapsgewijze afnemen der vegetatie en niet, zooals sommigen willen, de aanduiding, dat de doode naakt tot Aralû komt. Terecht, meen ik. En dat niet, omdat begrafenisgebruiken geen invloed zouden oefenen op mythenvorming, maar omdat de dooden inderdaad niet naakt in de onderwereld binnen gaan. Zij krijgen van allerlei mede, voedsel, wapenen, sieraden, gelijk het is semper et ubique. Zeer duidelijk wist Ezechiël dat nog, wiens cap. 32 zeker eene beschrijving is van Aralû: „...de helden, de reuzen van den ouden tijd, die in volle wapenrusting in het doodenrijk zijn gedaald, wien men hun zwaard onder het hoofd heeft gelegd en wier schild op hun gebeente lag" (v. 27). De

1) Zie ook Nägelsbach, Homerische Theologie S. 342. Anderen echter, b.v. Ludwig Preller, Demeter und Persefone, S. 216, noot 79 denken aan de ruischende beweging der schimmen.

Digitized by Google

mythe beschrijft nu hoe op aarde alle vruchtbaarheid ophoudt, „de stier bespringt de koe niet meer, de ezel bestijgt niet langer de ezelin". De goden weeklagen over Ishtars lot en het is weder Ea, de weldadige, die hulp schaft. Hij schept Uddushunamir d. i. „vernieuwing van het licht", (waarmede wij dus zijn op het terrein der zuivere symboliek) en deze gaat Allatu aanzeggen, dat zij Ishtar moet loslaten, waaraan de Babelsche Hel, schoon tegenstrevend, voldoet. Ishtar gaat weder door de zeven poorten, ontvangt hare sieraden terug, de aarde bloeit weder in volle pracht. Jastrow wijdt nog een excurs aan de vermenging van de astrale mythe van Ishtar als avondster met de oudere, meer populaire van Ishtar (p. 573 v.). Men gevoelt echter, dat deze wijze, om eene mythe te laten dienen als illustratie van zekere voorstellingen, storend werkt op den indruk, dien de lezer van de mythe-zelve ontvangen moet. In elk geval herhaalt hij nog eens met zooveel woorden, dat voor den Babyloniër het uitzicht in den dood troosteloos en de sterfdag een dag zonder genade was. Er is geen terugkeer. En het verblijf in Aralû was op zijn hoogst dragelijk. Ook de goden worden door de dooden niet meer gediend. Het zou nutteloos zijn: de goden laten zich slechts in met de levenden. En zoo was ook voor hen het woord van den Hebreeuwschen psalmist vreeselijke waarheid:

„Want in den dood wordt aan u niet gedacht,
Wie looft u in het schimmenrijk?" (6, 6) [1])

Dat de goden niet meer in Aralû worden gediend, hangt samen ook met de gedachte, dat zij te goedgunstig waren, om den mensch zulk een bitter lot te bereiden. Er waren echter afzonderlijke doodsgoden en, gelijk ook b.v. in Griekenland, de onderwereld had haar eigen pantheon. Aan het hoofd er van staat Nergal, een god zonder genade, die, als verschroeiende zon van den zomermiddag, de vernietigende doodengod wordt. Ouder is de voorstelling van eene godin als hoofd der sheool, t. w. Allatu, die wezenlijk Ishtar is, naar eene andere zijde van haar wezen. Allatu wordt Nergals gemalin, zooals ook een

1) Over de afbeeldingen van de onderwereld op de tabletten van Hamath en Zurghul zie Jastrow 578 v.v.

Digitized by Google

verhaal op de El-Amarna-tabletten mededeelt, maar zij treedt nergens achter Nergal terug, zooals bij andere Babylonische godinnen altijd het geval is. Tot dit pantheon behooren voorts Namtar, En-meshara, Girra, die vereenzelvigd wordt met Dibbara, e. a. Eindelijk ook de geestengroep der Anunnaki.

Terugkeerend tot de bovenwereld letten wij nog op de graven en de begrafenisgebruiken, die, zooals overal, tot de taaiste aller volksgewoonten behooren. In de Eufraat-vallei heeft zelfs de Islam ze niet kunnen uitroeien. Verbranding was ook bij deze Semieten onbekend, begraving wel de eenige manier van doodenbijzetting. En dat hoogst eenvoudig, liever nog zorgeloos, slordig en ruw. Het lijk wordt in de grafkuil gelegd, gewikkeld in b.v. palmbladeren en overdekt met een soort van leemen deksel. Soms zit het lichaam of het wordt samen gevouwen, ja zelfs in stukken gesneden! Ook komt het voor, dat het lijk gewrongen wordt in twee aarden potten, die dan door leem of asfalt aan elkander bevestigd werden! Boven het graf werden aardhoopen opgeworpen en dit gaf aan een Babylonisch „Campo-Santo" een leelijk en haveloos voorkomen. Reeds herinnerde ik er aan, dat ook hier de dooden allerlei voorwerpen mede in 't graf kregen. Vreemd genoeg ontkent Jastrow, p. 598, dat dit was uit geloof, dat zij in het andere leven deze dingen noodig hadden. Toch is er geen twijfel, of wij hebben ook hier de zuiver animistische voorstelling, dat de ziel het oude leven voortzet, zij 't ook als schaduw van dat op aarde. Jastrow zelf vermeldt de weemoedige vondst van speelgoed in kindergraven en van allerlei spijzen, omdat „de doode anders honger zou lijden" en zich met stof en leem zou moeten tevreden stellen (p. 568. 598). De begrafenisplechtigheden bestaan reeds zeer vroeg in dieroffers en in spijsoffers, die lang na de ter aarde bestelling worden voortgezet. Verder kleeden bloedverwanten zich in rouwkleederen, heffen klaagzangen aan (wat ook door gehuurde klaagvrouwen geschiedt) onder begeleiding van harpen en fluiten, snijden zich de haren af. In de Perzische en Grieksche periode komen er ook voorwerpen van weelde in de graven. En meer kon men al niet doen. Men kon zorgen, dat de graven niet werden geschonden, dat de dooden niet werden verslonden door de demonen, op lijkenvleesch belust, omdat zulke vernieling eene zware ramp

Digitized by Google

was en als straf werd toegepast b.v. op opstandelingen, gelijk ook de lijken van misdadigers ten prooi aan de gieren werden voorgeworpen. (Eene zware vloek was: „moge zijn lichaam worden weggeworpen, geen graf zijn deel zijn!") Men kon op den „dag van Tammuz" als op een Allerzielendag gaan weenen op de graven. Maar dat was alles. Voor de dooden-zelven werd de akeligheid van hun lot door geene lichtstraal verhelderd.

En nog eens weer blijkt de nauwe overeenkomst tusschen Babel en Israël. De Sheool is al even troosteloos als Aralû:

„een land van duisternis en donkerheid
„het land van middernachtelijk duister,
„van donkerte en wanorde,
„waar het licht is als te middernacht". [1])

Of ook:

„Zooals eene wolk verdwijnt en heengaat,
„stijgt wie ter onderwereld nederdaalt niet op;
„hij keert naar zijn huis niet weder,
„en zijne woonplaats weet van hem niet meer." [2])

Jacob schrikt terug voor het denkbeeld, dat zijne grijsheid in jammer in het doodenrijk zal nederdalen [3]). En ons blijkt maar te meer, dat wij, om Hebreeuwsche godsdienstige gebruiken en denkbeelden te verstaan naar Babylon ons begeven moeten. Treffend zegt Jastrow, p. 611 cf. 696, dat het Jodendom zijne eindvoltooiing ontving op dienzelfden Babylonischen grond, waar ook eenmaal zijne fondamenten waren gelegd [4]).

V.

Het voorlaatste hoofdstuk van ons boek handelt over tempels en eeredienst. Hier wederom diezelfde rijkdom van materiaal, met meesterhand beheerscht, wat ons het gansche boek

---

1) Job. 10, 21. 22. 2) Ib. 7, 9. 10. 3) Genes. 42, 38.

4) Eene levendige beschrijving van al wat samen hangt met de denkbeelden der Babyloniërs over den dood en met hunne begrafenisgebruiken bij Maspéro, lectures historiques, XIII: „la mort et les funérailles".

Digitized by Google

door treft. Hier wordt als de hoofdgedachte bij het bouwen der Assyrische en Babylonische tempels het woord genoemd van de Babelsche torenbouwers: „laat ons een toren bouwen, die reikt tot in den hemel", Genes. 11, 4, want zij moesten nabootsing zijn van dien berg, waarop de goden woonden. Vandaar als grondvorm aller Babylonische tempels de *zikkurat*, de toren met verdiepingen, zooals er te Nippur een is gevonden reeds van ± 2700 v. C. De zikkurat is vierhoekig aan de basis van het eerste terras, die, welke te Borsippa door Rawlinson werd onderzocht, mat 272 voet in 't vierkant en was 26 voet hoog. De tweede en derde verdieping desgelijks, behalve dat het vierkant telkens 42 voet nauwer werd. De hoogte der vier bovenste verdiepingen was 15 voet ieder, terwijl de omtrek in het vierkant telkens afnam met 42 voet, zoodat de zevende verdieping slechts 20 voet vierkant telde. Zóo was het ook met Sargon's zikkurat (= hoog gebouw) te Khorsabad. Men zal mij toestemmen, dat J. ook niet-Assyriologen op deze wijze wel eene duidelijke voorstelling van de zaak doet krijgen. Ik volg den schrijver niet in al zijne berekeningen en beschrijvingen, maar vermeld als zijne meening, vooreerst, dat de zikkurat in geenen deele werd gebruikt als plaats voor astrologische waarnemingen; en voorts dat van de zikkurat wèl moet onderscheiden worden de eigenlijke tempel: de eerste voor de goden, de tweede voor de menschen, de eerste de woonplaats van den god (en vandaar de befaamde kleine slaapkamer in de hoogste verdieping) de tweede de plaats, waar hij werd gediend. De zikkurat is dus een deel van het gansche heiligdom, zooals het Allerheilige in den tempel te Jeruzalem, beter nog: van eene gansche wijk aan den dienst der goden gewijd, waarvan de opgravingen te Nippur ons voor 't eerst een algemeen overzicht hebben gegeven. Men kan nu Jastrow lezen over de voorhoven, door zuilengaanderijen omringd, de woningen der priesters, de stallen voor het offervee, de scholen voor jonge priesters, de gerechtszalen, alles met den leemen tegel als materiaal, verder cederhout van den Libanon, vèrglaasde en geëmailleerde tegels, kostbare steenen, goud en zilver, koper en dioriet. Het allerheilige heette de papakhu of parakhu, klein vertrek, waarin het beeld van den god, aan wien de tempel gewijd was, de „donkere binnenkamer", zooals

Digitized by Google

Gudea haar noemt, de „afgeslotene" zooals het woord zelf aangeeft (Jastrow, p. 628 noot 1). Een steenen tablet, te Sippar gevonden, stelt Shamash voor zittend in de papakhu van E-babbara. In den tempel van Maruduk was zij bekend als Du-azagga, „schitterende kamer". Aan de ingangen de welbekende beelden van reuzeleeuwen en -stieren. De verdeeling in voorhof (pronaos), hoofdgebouw (naos) en papakhu gelijkt geheel op Salomo's tempelverdeeling. In de godsdienstige centra des lands, Nippur, Lagash, Ur, Babylon, Ninive stonden in de tempelruimte van den hoofdgod de heiligdommen van mindere goden. Wat de namen aangaat, reeds kwamen wij er in den loop dezer aankondiging onderscheidene tegen: E-kur, berghuis; E-kharsag-kurkura, berghuis aller landen; E-kharsag-ella, huis van den beroemden berg. Daarnaast: E-sagila, het hoogverheven huis, te Babylon; E-an-dadia, het huis, dat reikt tot in den hemel, te Agade. Eene derde categorie doelt op de tempels als woning van den god: E-ki-dur-garza, de heilige woning; E-giŭmŭnna, de voortdurende woning. Eene vierde bestaat uit namen, ontleend aan godenattributen: E-babbara, het schitterende huis, van Shamash, den zonnegod; E-adda, huis van den vader, van Anu, hoofd der eerste trias; E-nin-makh, huis van de groote vrouwe, van Ishtar. Eene uitvoerige reeks namen vindt men Jastrow p. 638—641, en het groote aantal verbaast ons niet, want van het oudste ons bekende tijdstip af, 4000 v. C. (E-kur te Nippur aan En-lil gewijd) hebben de heiligdommen de Eufraatvallei als „een netwerk overdekt". Onze schrijver geeft nu voorts historische bizonderheden van een aantal beroemde tempels, met name van E-zida voor Nabu te Borsippa en van E-sagila voor Maruduk te Babylon, de invloed van welke beide heiligdommen op de gansche geschiedenis van het geestelijk leven in Babel-Assur moeielijk kan worden overschat. Merkwaardig, dat vele tempels langzamerhand geworden zijn tot handelsbanken, kassierskantoren, waarop in allen ernst mocht worden toegepast het woord van Jezus: „van het huis des gebeds hebt gij een roovershol gemaakt". In deze tempels, eindelijk het bekende materiaal voor den offerdienst: de altaren, ook „gehoornde", de vazen voor den wierook, vaak van terra cotta, het groote steenen bekken, apsu d. i. de diepte, waarvan Salomo's „koperen zee" eene navolging is, het schip, waarin

Digitized by Google

de god in statige processie werd rond gevoerd, zooals reeds Gudea's schip voor Nin-girsu en Nabu's schip, dat masten en kajuiten, kapitein en bemanning had, die van Ea, Maruduk, Sin, Shamash e. a. Er volgt wel uit, dat in het kanalenland Babylon de heilige processies oorspronkelijk te water en niet te land omgingen. Jastrow vertelt, op gezag van onzen Snouck-Hurgronje, dat de khedive van Egypte nog jaarlijks een tabernakel naar Mekka zendt, in de gedaante van een schip. Ook houdt hij de Hebreeuwsche ark voor een soort van schip. Dit laatste schijnt mij vreemd van een heiligdom van nomadenstammen en ik zou er het oordeel van een Oudtestamenticus over willen hooren. Maar wèl mag men deze Babylonische processie-schepen vergelijken met die Germaansche ommegangen, waarbij het beeld eener godin, die, naar de interpretatio romana van Tacitus, Isis heet in een schip wordt rondgevoerd. Nog in 1133 werd in een woud bij Inda in Ripuariën een schip getimmerd, van onderen van raderen voorzien en dan door menschen getrokken naar Aken, dan naar Maastricht, naar Tongeren, overal onder grooten toeloop van volk, dat het schip met gezang en dans begroette. Eene chroniek uit dien tijd zegt, dat in dat schip „maligni spiritus" rondtrokken en Grimm vergelijkt het terecht met den wagen, waarin Nerthus door het land trok [1]).

Wie na al het gezegde eene samenvattende karakteriseering wil hebben van den Semietischen tempel in tegenstelling met den Indo-Germaanschen leze Tiele's Gifford-lezingen I, 156.

De namen der priesters in Babel wijzen duidelijk de opvatting van het heilig ambt aan. De algemeene term luidt Shangû d. i. hij, die over de offers gaat (Jensen bij Jastrow p. 656, noot 1). Doch dit is niet het voornaamste in zijn ambt. Van meer waarde was, dat hij de booze demonen uitdreef, de macht der heksen brak, den wil der goden uitvorschte, zooals wij ook reeds boven in een ander verband zagen. Vandaar mashmashu = de bezweerder, makhkhu = waarzegger, Shaîlu = de onderzoeker (t. w. van het orakel), mushêlu = doodenbezweerder, ramku = de plenger, mŭnembû = de huiler van klaagliederen — in

1) Zie de gansche pericoop bij Grimm, D. M. 4 S. 213—219 en Mannhardt, Baumcultus, S. 567—602.

Digitized by Google

't kort al die namen, die ook in Deut. 18, 9—14 staan opgeteekend, maar dáár in tegenstelling met den priester in den Jeruzalemschen tempel. In Babel waren de priesters ook schrijvers (in Assyrië ook schrijvers, die geen priesters waren) en, wat van zelf spreekt, ook de geleerden en de leeraren in de priesterscholen, archivarissen en dergl. Van de priesterorganisaties is er nog weinig bekend, alleen weten wij van den Shangam-makhu d. i. hoofdpriester. Vrouwen behooren soms tot eene priesterlijke klasse. Gudea kent „klaagvrouwen", aan een tempel verbonden; er waren bezweersters en orakeluitlegsters, ook muziekmakende priesteressen. Boven, bij het overzicht van den inhoud van het Gilgamesh-epos, was er reeds gelegenheid te spreken van Ishtars priesteressen te Erech en elders, gewijde lichtekooien, kadishtu = de gewijde, Ishtaritum = de aan Ishtar geheiligde, die ook hier weer door Jastrow in bescherming worden genomen, door te zeggen, dat, wat Herodotus vertelt, geen deel uitmaakt van den officiëelen kultus. De dienst der Aziatische moedergodinnen in 't algemeen echter spreekt dat tegen.

Al was dan het offer brengen niet 's priesters hoofdwerk, natuurlijk moest ook dat geschieden. Reeds in de oudste tijden vinden wij dier- en plantoffers, ossen, schapen, geiten, lammeren, gazellen, vischen, vogels, melk, boter, honing, wijn, olie, koren, dadels, wierook, knoflook. Honden en varkens worden niet geofferd, beide zijn onrein, ofschoon het varken hier niet, als voor Joden en Arabieren geheel „taboe" is. Zeker hebben wij hier totemistische motieven, die ook bij de Egyptenaren en de Grieken nog zulk eene plaats innemen. Jastrow p. 663, noot 1 verwijst terecht naar de voortreffelijke studie van den Parijschen geleerde, Léon Marillier, mederedacteur der Revue de l'Histoire des Religions, over „la place du totemisme dans l'évolution religieuse", in deel XXXVI van dat tijdschrift. Op deze zelfde bladzijde schrijft onze auteur, dat er in de Babylonische letterkunde geen sporen zijn van menschenoffers. Ook Sayce p. 78 zegt dat. Maar hij zegt er bij, dat ze er daarom toch wel waren. Inderdaad is daaraan niet te twijfelen. Als de Assyrische koningen hunne krijgsgevangenen voor Assur martelen en dooden, raakt dit al zeer dicht aan een offer aan den nationalen oorlogsgod, juist zooals Arminius Varus' tribu-

Digitized by Google

nen en centurio's offerde, niet uit moedwillige wreedheid, maar uit plicht jegens den krijgsgod, die het offer verlangde, na de zege te hebben geschonken [1]). Aan het kinderoffer in Babel kan niemand twijfelen, die leest „dat de vader zijn kind geven zal voor de zonden zijner ziel", dezelfde woorden, die Amos 6, 7b gebruikt, of elders „dat op hooge heuvels de zoon zal worden verbrand". Sayce t. p. noot 4 spreekt van Ménants mededeelingen over afbeeldingen van menschenoffers op Babelsche cylinders. En eindelijk is het niet te denken, dat, waar alle semietische, theokratische godsdiensten het menschenoffer hebben als uiting van het gevoel van volstrekte nietigheid tegenover de oppermachtige heerschers, wien alles behoort en alles toekomt; waar het zoo diep geworteld is, dat de Karthagers, zelfs onder Romeinsche heerschappij, er geen afstand van willen doen en het in Israël eerst na de ballingschap ophoudt — dat daar alleen Babel-Assur het niet zou hebben gekend.

Hoogst merkwaardig zijn in den kultus dezer volken de votief-tafeltjes omdat zij zoo sprekend gelijken op de Europeesche. Zij zijn, tablet- of schijfvormig, van edele metalen of gesteenten, met opschriften als deze:

Aan Ea, zijnen heer
(door) Bel-zir, zoon van Ea-bân,
Voor de bewaring van zijn leven
Gemaakt en aangeboden.

Aanstonds denkt men aan de inschriften op de geloftesteenen aan onze moedergodinnen, b.v.:

Secundus Rufianus pro natis suis Matronis v(otum) s(olvit) l(ubens) m(erito) [2]),

ofschoon meest sprake is van den man zelven, die den steen wijdt of van hem en de zijnen. Ook tusschen zulk een oud Babylonisch wij-tafeltje èn de votief-voorwerpen in roomsche kerken is, wat de beteekenis aangaat, geenerlei verschil. Trouwens wij worden telkens, als wij in het wezen van den heidenschen kultus dieper doordringen, getroffen door de gelijke-

1) Uitvoeriger bij Golther, Germ. Myth. S. 553 f. Trouwens enkele bladzijden verder, p. 666, zegt Jastrow zelf, dat de gevallenen in den slag een offer zijn aan den krijgsgod.

2) De Wal, Moedergodinnen sub. XLI.

Digitized by Google

nis van gedachten en praktijken met den roomschen eeredienst. Lees wat Jastrow heeft samengebracht over de feesten en processies in Babel. De groote processie, waarbij Nabu uit Borsippa door de „moog'-de-vijand-verzwakken-straat" [1]) naar Babylon wordt gevoerd, tusschen de feestelijk gestemde scharen door en dan weder, de Eufraat over, naar zijn eigen heiligdom terugkeert, gelijkt wezenlijk op die ommegangen b.v. op Onzelieve-vrouwendag, als het Madonnabeeld der éene kerk naar eene andere wordt gevoerd, of als het Allerheiligst, op Sacramentsdag, door de groenbestrooide straten wordt omgedragen.

Men sta mij toe het bij deze weinige woorden te laten over een hoofdstuk, dat toch zoo rijk aan inhoud is [2]). Zooals Jastrows boek in 't algemeen, is ook dit hoofdstuk over den eeredienst, eene monografie, die 't gansche beschikbare materiaal heeft verwerkt en zeker voor de eerste jaren alles heeft gezegd wat er te zeggen is.

De Amerikaansche Assyrioloog bestemt van zijn werk de laatste bladzijden (690—701) voor eene algemeene waardeering van den godsdienst van Babel-Assur en voor enkele opmerkingen over den invloed, dien hij heeft geoefend. Maspéro, R. de l'h. d. R. XXXIX, 106 zegt, dat dit hoofdstuk „entraînat M. Jastrow sur un terrain difficile". Maar dan toch een, waarop hij zich als deskundige beweegt. Want een der groote verdiensten van dit boek is juist de toepassing daarin van de vergelijkende methode. Zij heeft zich zelve in diskrediet gebracht en men durft haar nauwelijks nog noemen. Met dat al blijft het eisch de eene godsdienstige gedachte, gezindheid of handeling uit de andere toe te lichten en te begrijpen, en professor Jastrow heeft in dit boek getoond, dat ook hij van de meening is, dat de beoefening van één enkelen godsdienst daarin haar hoogste belang vindt, dat zij ons het wezen van „den" godsdienst, van het algemeene verschijnsel, te beter doet kennen.

Jastrows karakteristiek en waardeering komt in hoofdzaak overeen met die welke Tiele geeft, gesch. v. d. godsd. I, 194

---

1) Jastrow p. 679, noot 4.

2) Zie b.v. p. 686, noot 2 over Babylonische en Perzische elementen in het Purim-feest.

Digitized by Google

vgl. en waarnaar ik hier met aandrang verwijs. Beiden zeggen, dat Babel-Assur het nooit tot monotheïsme heeft gebracht, maar Tiele voegt er aan toe, dat zijne godsleer toch tot de uiterste grenzen van het monarchisch polytheïsme genaderd is. De goden zijn zeer beslist geene geesten meer, maar worden zuiver menschelijk gedacht; zij zijn veel meer transcendent dan immanent en (wat even zuiver Semietisch is) zij zijn de onbeperkte, souvereine heerschers. Zij zijn de handhavers van gerechtigheid en, ofschoon deze godsdienst niet tot de ethische mag gerekend worden, toch wordt hij met zedelijke begrippen in verband gebracht: de rampen zijn de straffen der goden voor het kwaad. Er zijn uitspraken van rein zedelijk gehalte („wat iemand zelven aangenaam is, kan zonde zijn in de oogen van een god",[1]) Jastrow p. 694) al verstaan wij ze alle nog niet goed (Tiele a. w. blz. 201). Over het zedelijk leven der Babyloniërs is Jastrow, vergeleken met zijne uitvoerigheid elders, wèl wat mager. Maar hij spreekt toch over den gunstigen toestand der vrouw, over de zachte behandeling der slaven, over de veroordeeling van haat en leugen, ontucht en woeker. Dat polygamie kan samengaan met hooge idealen van familieleven, zal niet ieder den schrijver aanstonds toestemmen. Dat de slavernij niet dat afschuwelijk karakter droeg als b.v. in Amerika vóor de emancipatie is waar, maar de wreedheden bleven ook hier niet uit en wij lezen b. v. ook hier van slavinnen, die, bij de verkooping, van haren zuigeling gescheiden worden[2]).

Met een enkel woord maar spreekt J. van den invloed van Babel op de christelijke gnostiek (de zwerftocht der ziel na den dood door zeven zonen, de emanatie der aeonen uit een hoogsten aeon), op Egypte en Griekenland; maar wat in 't algemeen de westersche beschaving aan de Babelsche kultuur te danken heeft kan en behoeft hij ook binnen het bestek van zijn boek niet te noemen. Tiele's slotwoord kan ook dat van Jastrow zijn: „Bij alle verschil met den godsdienst van Israël in zijn vollen wasdom is de religie van Babel-Assur daarmee toch innig verwant en zij staat aan 't begin eener ontwikke-

1) Of ook deze: „de vreeze der goden is een oorzaak van vreugde".
2) Sayce, Social life among the Assyrians and Babylonians, p. 50. 79.

Digitized by Google

lingsrij, waarvan het profetisch Mozaïsme het slot is" [1]).

Aan het einde mijner aankondiging gekomen, wensch ik nog eens te herhalen, dat zij niet meer bedoelde te zijn dan eene aankondiging in letterlijken zin; dat zij niet werd geschreven voor Assyriologen van professie; maar dat zij slechts bij belangstellenden in godsdienstgeschiedenis ten onzent dit boek bekend wilde maken, opdat het hun evenveel genot en leering verschaffen mocht als het deed aan den schrijver dezer regelen.

1) A. w. blz. 201.

Assen, 12 Mei 1900. L. KNAPPERT.

Digitized by Google

DE JEUGD VAN CALVIJN.

Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps par E. Doumergue, Professeur à la faculté de Théologie de Montauban. Tome Premier. La Jeunesse de Calvin. Ouvrage orné de la reproduction de 157 *Estampes anciennes, autographes etc. et de* 113 *dessins originaux par H. Armand Delille. Lausanne, Georges Bridel et Co 4° 634 pag. 24 frcs.*

Een groot werk, waarvan het eerste deel ons levert een uitvoerig en nauwkeurig geteekend beeld der omgeving, binnen welke Calvijn zich heeft ontwikkeld.

Er is altijd nog veel duisters in den ontwikkelingsgang van dezen hervormer. Een duidelijk antwoord op de vraag hoe deze van humanist hervormer geworden is, kan moeilijk gegeven worden. Toch zijn in de laatste 40 jaren de bronnen voor onze kennis van Calvijns leven zeer vermeerderd. Naast de Calvini Opera in het Corpus Reformatorum, gaf Herminjard sinds 1866 in zijn Correspondance des Reformateurs Français vele tot nog toe onbekende brieven van Calvijn, die echter ons slechts spaarzaam voorlichten wat zijn jeugd betreft. Meerdere bronnen voor de kennis van den eersten levenstijd van Calvijn heeft ook de Montaubansche hoogleeraar Doumergue niet kunnen raadplegen. Hij zelf erkent dan ook, dat eene volstrekt bevredigende oplossing van vele duistere punten niet is te vinden. Sinds 1881 bezitten wij ook Pierson's *studien over Johanues Kalvijn* over het tijdvak van 1527—1536. Hier komen vooral in aanmerking de bladzijden gewijd aan Calvijn's geloofsverandering[1]). Het is te betreuren dat prof. D. niet meer aan-

1) bldz. 58—109.

Digitized by Google

dacht geschonken heeft aan den arbeid van onzen landgenoot, die hem niet onbekend is gebleven. Straks zal beproefd worden dit nader aan te toonen.

In hoofdzaak is deze uitvoerige arbeid, gewijd aan Calvijn's jeugd, een aanwinst omdat deze ons een zeer uitvoerig beeld geeft van de omgeving waarin, en de invloeden waaronder Calvijn heeft geleefd. Voor onze kennis van het protestantisme in de eerste helft der 16e eeuw wordt ons hier veel licht gegeven. Bij het gemis van mededeelingen door Calvijn zelven, heeft de schrijver met goed gevolg geen moeite ontzien om alle paden op dit terrein te verkennen, zoodat men weten kan in welke wereld Calvijn's jeugd zich moet bewogen hebben. De toestanden te Noyon, Parijs, Orleans, Bourges, Angoulème, Nérac, Poitiers en Bazel worden ons uitvoerig beschreven en toegelicht door plattegronden en portretten uit dien tijd. Achteraan het werk zijn 15 „Appendices" gevoegd, waarin tal van bizonderheden nader worden toegelicht en afwijkende meeningen worden bestreden.

Zoo is dit werk een standaardwerk geworden voor onze kennis van het verloop der hervorming in Frankrijk. Ook over het leven van Calvijn gaat hier een nieuw licht op.

In de familie Cauvin te Noyon heerschte een wetenschappelijke zin en openbaarde zich nu en dan tegenover de geestelijkheid eene onafhankelijke stemming. De oudste zoon werd zelfs van ketterij beschuldigd en stierf zonder de genademiddelen der kerk. Dit wijst op de mogelijkheid eener erfelijke neiging tot tegenstand tegenover kerkelijken dwang ook bij den jongeren broeder.

Toen Calvijn als jonge knaap te Parijs kwam, moet hij onder den invloed gekomen zijn van het eigenaardig onderwijs van Mathurin Cordier, die verklaarde: „doce pueros Christum diligere, Christum spirare, Christum in ore habere", terwijl hij tegen de vele lijfstraffen op de school dier dagen zich verzette. Aan hem dankte Calvijn niet alleen zijn kennis van het Latijn, zijn stijl, maar ook zeker een indruk, dat vroomheid noodig is.

Robert Olivetanus, een bloedverwant en stadgenoot van Calvijn, zal de eerste geweest zijn, die hem wees op de evangelische waarheid, of liever, door hem werd hij, volgens Beza, gewezen op het evangelie, en begon het papistische bijgeloof

Digitized by Google

hem tegen te staan. De figuur van Olivetanus is, door gebrek aan bronnen, zeer in nevelen gehuld. Over dien Olivetanus zal Bucerus uit Straatsburg 1 Mei 1528 geschreven hebben als „juvenem Noviodunensem". Het is mogelijk, maar niet te bewijzen [1]). Van briefwisseling tusschen Olivetanus en Calvijn blijkt niets, en het eenige gedenkstuk is de voorrede van Calvijn vóór de bijbelvertaling van Olivetanus in 1535. Uit die voorrede spreekt de bloedverwant en de oude vriend.

Het bevreemdt mij, dat prof. D. de moeilijkheid niet gevoeld heeft, die door de aanwezigheid van de dubbele voorrede, één in het latijn, en één voor het N. Testament in het fransch, wordt veroorzaakt. In de latijnsche voorrede noemt hij zijn doel: „ut fideli populo Deum suum loquentem audire liceat". Verder wederlegt hij de gewone bedenkingen. Dus is hier wel degelijk de bijbel: woord Gods. Wat nu de fransche voorrede betreft kan ik verwijzen naar wat Pierson hierover schreef [2]). De fransche voorrede is in haren veel warmeren toon niet het werk van Calvijn, maar van Olivetanus, die haar Calvijn toeschreef, gelijk hij andere Praefationes met de letters V. F. C. stelde onder het patronaat van Viret, Farel en Calvin.

Met Melchior Wolmar's godsdienstigen invloed staat het niet veel beter. Aan hem dankte hij zijne kennis van het grieksch. Dit betuigde hij later (1546), toen hij hen zijn commentaar op 2 Corinthen opdroeg. Maar van eenig evangelisch inzicht hem geschonken, geen enkel woord. Bovendien heeft Pierson voldingend aangetoond, dat de aanraking met Wolmar te Bourges hoofdzakelijk moet geweest zijn van persoonlijken aard in het laatst van 1530 tot ultimo Februari 1531, daar in Januari en Februari de openbare lessen stil stonden [3]) De bronnen zeggen van Wolmar bovendien alleen, dat hij „paulo liberius loquebatur in catholicos", wat nog niet is het belijden van evangelische gevoelens.

En nu Calvijn's eigenlijke bekeering? De twee brieven door Calvijn aan Daniel geschreven in Oct. 1533 bewijzen alleen, wat wij reeds wisten, dat er eene krachtige evangelische be-

1) Zie over dien brief Pierson Studien blz. 68 volg.
2) Studien blz. 93—106.
3) Pierson, Studien blz. 60—63.

Digitized by Google

weging was te Parijs, maar hoe uit het verzoek van Calvijn, om toch voorzichtig te zijn met zijne mededeelingen ook aan anderen te doen, volgt, dat Calvijn dus behoorde tot de evangelische groep, die zich verborgen moest houden, is niet duidelijk.

De hoofdzaak is echter de rectorale rede van 1 Nov. 1533. Deze redevoering, waarin ronduit met het catholicisme gebroken wordt, zal voor Cop door Calvijn zijn opgesteld. Over de echtheid van dit stuk schrijvende had Doumergue goed gedaan onzen landgenoot Pierson niet geheel voorbij te gaan. Want in een Appendice alleen te schrijven: „l'authenticité du discours et l'historicité de tout l'évenement ont été concertées par un Hollandais, Pierson, dan ses *studien over Kalvijn*. Mais cette attaque a peu de succes, même aupres des historiens les plus critiques;" dat is geen bestrijding. Waarlijk, in dien arbeid van onzen overleden landgenoot staat nog iets meer. In het oordeelkundig wegen der bronnen is hij den Zwitser voor geweest. Bovendien heeft hij de als Cop's redevoering bevattende handschriften zelf gezien. En nu Doumergue dit fragment gedeeltelijk heeft afgedrukt, blijkt dat Pierson te recht schreef, dat de hand eenigen twijfel toelaat. Het Geneefsche handschrift heeft een onecht opschrift met een verkeerd jaartal, en de als Cops Rede bekende Straatsburgerbladen hebben aan het hoofd de ruiterlijke verklaring: „est concio nescio cujus," Twijfel is dus zeer gewettigd.

Kon Calvijn een medicus laten spreken als iemand, die zich beroepen kan op vorige mededeelingen, bij een publiek, dat de nieuwe leer heeft aangenomen, en anderen kon aanvuren om niet te verflauwen in de evangelieprediking? En dan zwijgen wij nog van de door deskundigen beweerde omstandigheid, dat het latijn van het fragment, zoowel als van de geheele rede niet is dat van Calvijn. Verder, waarom is Doumergue, die er anders niet tegen opziet de aanwijzingen van Beza vrijmoedig te beoordeelen, hier zoo geheel in diens voorstelling gevangen? Zijn de tijdrekenkundige fouten van Beza niet vele? En dan nog, moet dit stuk preek, over den tekst: zalig de armen van geest, juist de beweerde Rede van Cop zijn? Men leze nog eens, wat Pierson heeft geschreven, en zoeke maar niet naar de afdoende wederlegging bij Doumergue, die over de zaak spreekt, als duidelijk in zich zelve.

Digitized by Google

Van Calvijn's eigen hand hebben wij wel eenige mededeelingen, later uit de herinnering opgeschreven, een overzicht van zijn levensgang, waarbij de tijdsbepalingen met behoedzaamheid zijn te gebruiken.

In zijne voorrede voor de *Commentaar op de Psalmen*, spreekt hij van eene plotselinge bekeering. waarbij zijn jong gemoed eenigen smaak voor en kennis van de ware vroomheid kreeg, zoodat hij zijne rechtsgeleerde studiën wat minder ijverig dreef.

En in een ander geschrift: *tweede verdediging tegen de lasteringen van J. Westphal* verklaart hij van dien tijd, toen hij iets begon te proeven van de ware vroomheid, dat hij toen kennis nam van den strijd tusschen Luther en de Zwitsers over het Avondmaal. Dit ontstemde hem, en voor een tijd legde hij die geschriften ter zijde, totdat het twistgesprek te Marburg de heftigheid der strijdende partijen wat getemperd had. Hier zijn wij dus even vóór 1529. Toen eerst begon hij de pen te voeren. Dit alles verplaatst ons in de dagen zijner studiën te Orleans onder Wolmar, of te Bourges.

Nog sterker drukt Calvijn zich uit in den beroemden welsprekenden brief aan den Cardinaal Saldolet, die de burgers van Génève, na Calvijn's verbanning trachtte terug te brengen tot de R. Cath. Kerk. Calvijn, het voorbeeld des Cardinaals volgend, stelt daarin voor, hoe een prediker der nieuwe leer, en een tot die leer bekeerde man uit het volk zich zouden uitspreken voor den rechterstoel Gods. Onder de trekken van dien prediker, en in die van een man uit het volk laat Calvijn zijn eigen persoonlijkheid spreken. Nog vóór 1529 valt die plotselinge omkeer, of liever de schok hem gegeven, en daarna een lange worsteling. Calvijn had iets bedeesds, iets schuchters. Hij was vooral huiverig om zich aan de nieuwe leer te geven, zooals hij zelf zegt: „una res praesertim animum avertebat, ecclesiae reverentia .... ne quid ecclesiae majestati decideret". De Kerk moet heerschen, dat staat bij Calvijn vast. Daarom moeten hare fouten worden verbeterd. En die verbetering moet geschieden naar de H. Schrift, zooals die door den in God wedergeboren mensch wordt verklaard. Op dit punt komt het dus bij Calvijn aan. Hier is dus de mysticus aan het woord. Hij spreekt voor God uit: „après avoir con-

Digitized by Google

damné en pleurs et gémissements ma façon de vivre passée, je n'ay rien estimé m'être plus necessaire, que de me rendre et retirer en la tienne".

Maar met dat al blijft Calvijn uitwendig Roomsch. Zijne vrienden Daniel en Duchemin kunnen niet anders als vooronderstellen, dat hij een kerkelijk ambt zal vragen in 1532. Den 25sten Aug. zat hij nog in het Kapittel van Noyon, en eerst 4 Mei 1534 doet hij afstand van zijne kerkelijke prebenden. De inwendige verandering leidde eerst laat tot de uitwendige breuk met Rome.

Toch moet hij toen al bekend geweest zijn als aanhanger der nieuwe leer, want in het laatst van 1534 werd Calvijn door de justitie te vergeefs gezocht in het college Fortet, bij welke gelegenheid een groot gedeelte zijner briefwisseling verloren ging. Had Calvijn toen Frankrijk al verlaten? Neen, want 19 Aug. 1561 zegt hij in zijn voorrede op het boek Daniel: si patria vobiscum jam totos viginti sex annos non aegre carui. Dit wijst op Aug. 1535 en niet op Febr. 1535, zooals D. wil. Bij de ongestadige politiek ván Frans I kon, zooals Pierson met de stukken bewijst [1]), Calvijn zich nog wel in Frankrijk ophouden, ofschoon niet te Parijs.

Hij zwerft nu — en het is de verdienste van Doumergue het terrein te hebben in beeld gebracht, waarop hier en daar zich eenig spoor vertoont van Calvijn. Angoulême, Nérac, de gevangenis van Noyon, waarin Calvijn om onbekende reden vertoefde, leeren wij nauwkeurig kennen, maar van Calvijn zelven vernemen wij niet veel. Van Noyon liep nu de reisweg over Parijs, waar te vergeefs door Calvijn een gesprek met Servet werd gezocht, naar Poitiers, Orleans, Straatsburg, Bazel. Al deze plaatsen worden ons te aanschouwen gegeven in plattegronden terwijl merkwaardige gebouwen en belangrijke plekjes (grot van Calvijn bij Poitiers) worden afgebeeld.

Gedurende die zwerftochten zal Calvijn zijn Institutio, wier eerste uitgave 1536 in klein formaat verscheen, hebben bewerkt. Wij leeren ook hier aan de hand van Doumergue het Bazel dier dagen goed kennen. Calvijn zelf placht te verhalen, dat hij te Bazel zeer verborgen leefde. En inderdaad van

1) Studien bldz. 104, 113.

Digitized by Google

Calvijn's verblijf te Bazel weten wij zoo goed als niets. Op reis derwaarts zal hij te Straatsburg Capito hebben ontmoet en te Bazel met Grynaeus hebben kennis gemaakt, en zoo hij zich in laatste plaats op het Hebreeuwsch heeft toegelegd, dan moet hij zich hebben aangemeld bij den beroemden Sebastiaan Münster, den Duitschen Ezra en Strabo genoemd.

Dit punt is door Doumergue duidelijk uiteengezet. Maar wat er met Calvijn te Straatsburg en Bazel gebeurd is, daarvan weten wij eigenlijk niets. Pierson heeft dit uitvoerig aangetoond [1]).

In Aug. 1535 schrijft Calvijn nu den beroemden brief aan Frans I tot inleiding op zijn Institutio in de uitgave van 1536. Oorspronkelijk een godsdienstig leerboek voor de Fransche Protestanten, wordt het nu aan Frans I opgedragen omdat deze de Protestanten bloedig vervolgt en nu is het doel: confessionem apud Te ederem unde discas qualis sit doctrina in quamtanta rabie exardescunt furiosi illi. Het leerboek wordt nu een verdedigingsgeschrift. Als zoodanig beschouwt Doumergue het uitsluitend.

Calvijn zelf heeft later dit zijn werk nog een ander doel gegeven. Vóór de tweede uitgave, die te Straatsburg verscheen in 1539, noemt hij in zijn woord aan den lezer het doel: „sacrae theologiae candidatos ad divini verbi lectionem ita praeparare et instruere ut et facilem ad eam aditum habere, et inoffenso in ea gradu pergere quaeant. Hier is het boek dus een leerboek voor candidaten in de theologie om hen in te leiden in de kennis des bijbels.

In 1557 heette het weder anders in zijn aan den commentaar op de Psalmen voorafgaanden brief. Daar spreekt hij van de „mendaces libelli" die bij de Duitschers hadden verbreid allerlei lasterlijke geruchten omtrent de in Frankrijk vervolgde Protestanten, die vereenzelvigd worden met „Anabaptistas, ac turbulentes homines, qui non religionem modo sed totum ordinem politicum convellerent." Men was in Duitschland boos over het verbranden van Duitschers in Frankrijk, waartegen Frans I zich Febr. 1536 verdedigde in een Manifest.

Het is niet duidelijk wat volgens Calvijn zelven de Institutio eigenlijk is. Het werk moet in zijne verschillende gedaan-

1) Studien bldz. 116, 122.

Digitized by Google

teverwisselingen tot op de eind-redactie in 1559 voor zich zelven spreken. Het boekske van 1536 is in klein formaat, zooals de titel op natuurlijke grootte bij Doumergue afgedrukt [1]), bewijst, een kort begrip der Christelijke waarheid in 6 hoofdstukken. Deze waren in 1539 al aangegroeid tot 17. In 1543, 1545 en 1550 verschenen vermeerderde en verbeterde uitgaven.

Maar zoodoende zouden wij gaan vooruitloopen op wat ons nog wacht van de hand des Montaubanschen hoogleeraars.

De uitvoerigheid waarmede de omgeving van Calvijn wordt geschetst, maakt dit werk hoogst belangrijk. Groote vlijt en scherpzinnigheid zijn door den schrijver aan zijn taak gegeven. En toch, op de vraag hoe is de humanist geworden de evangeliebelijder, moet nog altijd het bevredigend antwoord worden teruggehouden. Het: il faut savoir ignorer, is eene moeilijk te leeren les, die nooit zonder nadeel voor waarachtige wetenschap wordt verzuimd. Dit geldt ook van de eerste jaren gedurende welke Calvijn te Génève werkzaam was. Nauwkeurige schikking en mededeeling der bronnen is noodig. Wat Pierson schreef is waar: „wij kunnen ten aanzien van Calvijn niet nauwlettend, wij kunnen zelfs niet mikrologisch genoeg te werk gaan" [2]).

Moge de arbeid door onzen beroemden landgenoot aan de kennis van Calvijn's levensgeschiedenis gewijd door den Zwitserschen geleerde voor het vervolg worden geraadpleegd.

---

1) Pag. 809.

2) Studien. Derde Reeks, blz. X.

Juli, 1900. B. TIDEMAN JZN.

Digitized by Google

BOEKBEOORDEELINGEN.

Vraagstukken der Zielkunde. De mensch als zinnelijk wezen, door Is. Vogels S. J. *Professor der wijsbegeerte te Oudenbosch. Amsterdam, C. L. van Langenhuysen* 1898. 138 *blz. Prijs f* 1.25.

Vraagstukken der Zielkunde. Verstand en vrije wil, door Is. Vogels S. J. *Professor te Maastricht. Amsterdam, C. L. van Langenhuysen* 1900. 197 *blz. Prijs niet vermeld.*

Zooals uit de titelopgaven reeds blijkt, zijn deze beide werken van den Jezuïtenpater Is. Vogels feitelijk twee deelen van één werk, die twee jaar na elkaar zijn uitgegeven. Met de verschijning van het laatste is het geheel ook voltooid, al heeft de schrijver dit niet met zooveel woorden gezegd en al zou de hoofdtitel ons dit niet dadelijk doen vermoeden. Vraagstukken der Zielkunde: zelfs de schrijver zal niet willen beweren, dat alle vraagstukken van zielkundigen aard in de beide deelen besproken zijn — en toch is het in zijn soort een geheel: een leerboek der zielkunde. Of wij dan den laatsten titel doeltreffender gevonden hadden? Neen, want ofschoon alle zoogenaamde „vermogens der ziel" door den schrijver besproken zijn, en het geheel dus op een zekere volledigheid aanspraak maakt, noopt het meer polemisch dan leerend karakter ons toch weer te erkennen, dat „vraagstukken der zielkunde" een juistere titel moet heeten dan „leerboek der zielkunde".

Toen wij de vereerende uitnoodiging ontvingen, van bovengenoemd werk een beoordeeling voor dit tijdschrift te geven,

Digitized by Google

hebben wij ons zelf afgevraagd, òf wij er wel aan mochten voldoen. Een boek te bespreken, waarvan de schrijver zoover van ons afstaat, dat zelfs de mogelijkheid, om tot overeenstemming te geraken, de mogelijkheid, om met elkaar over zielkundige onderwerpen te debatteeren, bijna geheel moet worden uitgesloten, is eigenlijk een onvruchtbaar werk. Het feit echter, dat wel alle medewerkers van dit tijdschrift in dezelfde omstandigheden als wij zullen verkeeren en de overtuiging, dat het voor de lezers van belang kan zijn, iets naders omtrent dit werk te vernemen, heeft ons doen besluiten toch het boek te bespreken.

Wij vragen ons allereerst af, op welk standpunt staat de schrijver?

Het zal den lezer bekend wezen, dat paus Leo XIII den 4den Augustus 1879 in zijn zoogenaamde Thomas-Encyclica bevolen heeft, dat de denkbeelden van Thomas Aquinas, den beroemden kerkvader der dertiende eeuw, den grondslag zouden vormen van alle geleerde studiën der katholieke Christenheid.

Sinds dien tijd, zeer geleidelijk, zooals dat de kerk, die wachten kan, mogelijk is te doen, hebben katholieke geleerden getracht van de „Summa Theologiae" weer te maken, wat zij eertijds was: het cement, dat alle menschelijke gedachten bijeenhield, zooals het heilige Roomsche rijk het de lichamen en de heilige Roomsche Kerk de zielen deed.

Reeds in zijn „Essays" (1885) moest Wundt getuigen, dat de katholieke theologie er ijverig naar streefde, de scholastiek weer te doen herleven. „Zij kijkt", zoo schreef hij, „onze hedendaagsche philosofen voortdurend op de vingers, om te zien of aan hun pen geen denkbeelden ontvloeien, die reeds in de folio-banden van Albertus Magnus verscholen liggen. Van den strijd echter, aan welk stelsel zij de leiding moet overlaten, is zij, gelukkiger dan haar protestantsche zuster, ontheven, want de onfeilbare paus zelf, heeft den grootsten kerkheilige der dertiende eeuw, Thomas van Aquino, aan alle geestelijken als autoriteit aangewezen" [1]).

Zoo moest Wundt betrekkelijk reeds kort na de Encycliek schrijven en sedert is al zóóveel gebeurd, dat een Paulsen

1) W. Wundt, Essays bl. 2.

Digitized by Google

zijn „terug op Kant" heeft moeten doen hooren. En in ons land: de leerstoel te Amsterdam, de strijd van Schaepman tegen Bolland, van De Wilde tegen Cramer, ja zelfs dit eenvoudig werk, het zijn alle bewijzen, dat de Roomsche kerk ook ten onzent bezig is schakels te smeden van de keten, die alle wetenschap moet omknellen.

De schrijver staat dus op het standpunt van Thomas Aquinas, van den Angelicus, zooals hij hem bij voorkeur noemt, in navolging waarschijnlijk der oude benaming, doctor angelicus, waarmee onze kerkvader reeds in vroeger eeuwen werd aangeduid en — wat Wundt ginds opmerkte, zien wij ook hier: veel wat in den laatsten tijd ontdekt is, „was aan de ouden alweder niet zoo onbekend."

De lezer zal derhalve begrijpen, dat zoowel het eerste deel van het werk „de mensch als zinnelijk wezen", als het tweede „verstand en vrije wil" kerkelijk zijn goedgekeurd en de katholieke lezer behoeft dus niet te vreezen, dat er iets in voorkomen zal, wat in strijd is met „de leer der kerk", al blijft het naar onze meening de vraag, of de heilige Augustinus aan „verstand en vrije wil" even grif zijn imprimatur verleend hebben zou.

Uit den aanvang van het werk blijkt al dadelijk, dat wij hier te doen hebben met een metaphysische vermogenszielkunde. „Daar zij de zielkunde als een deel der metaphysica behandelt, is haar hoofddoel een begripsverklaring van het „wezen der ziel" te verkrijgen, die in overeenstemming is met de geheele wereldbeschouwing van het metaphysische stelsel, waartoe deze zielkunde behoort. Daarna wordt getracht den werkelijken inhoud der zielkundige ervaring af te leiden uit het op deze wijze opgestelde metaphysisch begrip der ziel" [1]).

Het metaphysisch stelsel van Thomas-Aristoteles eischte drie hoofdvermogens: de vegetatieve, de dierlijke of animale en de geestelijke. De tweede soort van vermogens wordt in het eerste, de derde soort in het tweede deel behandeld, terwijl de eerste soort buiten beschouwing blijft. Als dierlijke vermogens worden genoemd: de vijf uitwendige zinnen, de inwendige zinnen (algemeene zin, de verbeelding, het geheugen en

1) Leerboek der Zielkunde door W. Wundt — M. H. Lem, bl. 11.

Digitized by Google

het schattingsvermogen), het zinnelijk begeervermogen (begeervermogen in engeren zin en weerstandsvermogen) en het beweegvermogen; als geestelijke vermogens: het verstand en het hooger begeervermogen of 's menschen geestelijke wil.

Bij elk dier vermogens plaatst nu de schrijver tegenover elkaar de oude school en de modernen. Er is maar één oude school: de nominalisten zijn uitgestorven, en alle andere, voor zóóver zij in hoofdzaken van Thomas verschillen, zullen zeker tot de modernen gerekend moeten worden. De modernen: zij zijn natuurlijk niet alle dezelfde meeningen toegedaan, maar indien ge uit wat verschillende modernen leeren, al datgene kiest, wat u niet aanstaat, dan hebt ge de leer der modernen.

Op zielkundig gebied, wanneer we de eigenlijke wijsgeeren uitzonderen, prijken dan vooral als *de* modernen: De Raaf, Dittes-Wendel, Lindner-de Ridder, Rijkens. Misschien hebben de lezers van dit tijdschrift deze modernen nog nimmer hooren noemen en dit zou ook niet te verwonderen zijn, want De Raaf, Dittes en Rijkens (Lindner was een Oostenrijksch professor in de opvoedkunde, die nog op het standpunt van den in 1841 gestorven wijsgeer Herbart stond) zijn of waren onderwijzers, die beknopte zielkundige en opvoedkundige werkjes voor onderwijzers geschreven hebben. Nu is het in ons land vrij wel gewoonte, dat een zielkunde voor onderwijzers zoo ongeveer een vijftig jaar of meer ten achter is, bij wat de wetenschap van een bepaalden tijd leert, zoodat de strijd van pater Is. Vogels tegen deze modernen in vele gevallen wel iets van een strijd tegen windmolens heeft. Waarom, zoo zal men vragen, heeft onze schrijver zijn pijlen niet liever gericht op mannen als Ribot, Spencer, Ziehen, Münsterberg, Wundt, want aan dezen denkt men toch in de allereerste plaats, als er van moderne zielkundigen sprake is? „Achtten wij het wenschelijk ons gevoelen nader toe te lichten door vermelding van het gevoelen der tegenpartij of de leer der Oude School tegen de moderne wijsbegeerte te handhaven, dan bedienden wij ons bij voorkeur van de werken en werkjes door Nederlandsche schrijvers uitgegeven", aldus de schrijver in het voorbericht, wat hem echter niet belette, aanhalingen op te nemen uit het Fransch, Engelsch en Duitsch en vooral in het tweede deel bijna de geheele wijsbegeerte overhoop te halen. Dat

Digitized by Google

hierbij vele dier wijsgeeren niet altijd tot hun recht komen is te begrijpen. Wij wijzen hiertoe bijv. op bl. 113 eerste deel, waar Hume er tegenover Thomas al zeer schraal afkomt, als van den eersten slechts één zin uit diens vrij lang betoog over vrees en hoop wordt aangehaald en de laatste door negentien regels druks in staat wordt gesteld zijn gevoelen toe te lichten. Dat een schrijver, die zooveel en velerlei ter sprake brengt, niet allen en alles begrijpt, behoeft ook geen verwondering te baren. Tweemaal wordt over Wundt gesproken: de eerste maal in verband met een aanhaling uit diens „Logik" en een tweede maal in verband met een aanhaling uit diens „Grundriss der Psychologie" (door ons onder den naam van Leerboek der Zielkunde vertaald) en — in geen dier beide gevallen heeft onze schrijver Wundt blijkbaar begrepen. Vooral in het tweede geval komt dit sterk uit, als de schrijver Wundt aanhaalt, om bij hem steun te erlangen in zake apperceptie. Wat Wundt onder apperceptie verstaat wijkt nm. zoo in den grond af van de meening der Herbartianen (Lindner en De Raaf) en van Is. Vogels, dat de overeenkomst tusschen den eersten en den laatsten ver te zoeken is.

In het bovenstaande is van een eigenlijke beoordeeling nog geen sprake geweest: toch is het mogelijk, hoe ver wij ook van den schrijver af staan, over enkele punten ons oordeel uit te spreken.

Laten wij beginnen met het goede. De schrijver is er in geslaagd, op prettige, aangename wijze te zeggen wat hij mee te deelen had. Wij kennen den schrijver niet, maar wij stellen hem ons voor als een van die vriendelijke, goedmoedige Roomsch-katholieke priesters, die op gezellige wijze kunnen keuvelen en zoo onder het praten door, aan het zieleheil hunner kudde werken. Zoo doet hij ook in de beide deelen: 't is alsof hij den lezer van tijd tot tijd bij den schouder pakt en hem vraagt, wat zeg jij er nu van, wel wetende, dat het antwoord in zijn geest zal uitvallen. Het boek zal daarom velen innemen, vooral hen, „die geen geregelden cursus van wijsbegeerte volgden en toch een meer grondige kennis wenschen te verkrijgen van de gewichtige vraagstukken der psychologie" (Voorbericht). Wij kunnen er verder nog aan toevoegen, dat de uitgever gezorgd heeft voor keurig mooi

Digitized by Google

papier, duidelijken, aangenamen druk en vriendelijk getinten omslag.

Daartegenover staan echter ook gebreken. De schrijver heeft niet veel gegeven van physiologischen aard, maar het zou geen kwaad gekund hebben, als hij zich nog meer beperkt had. Zoo lezen wij bl. 119 van „de mensch als zinnelijk wezen": „Elke spier kan samentrekken, dus korter worden. Hare werking gelijkt, ten minste wat het resultaat aangaat, op die van eene katrol. Veronderstel een stevig koord, aan den schouder vastgehecht en beneden den elleboog aan de binnenzijde van den arm loopende over een kleine katrol, die daar bevestigd is. Wat zal er gebeuren als aan het einde van het koord getrokken wordt, zoodat het stuk tusschen schouder en elleboog kleiner wordt? De benedenarm zal bij den elleboog draaien en naderen tot den bovenarm, hij zal bewegen." Voorzeker zal een physioloog deze vergelijking liever niet voor zijn rekening willen nemen en evenmin de zinsnede op bl. 27: „Achter de trommelholte, in den doolhof, treffen wij eerst de gehoorzenuw aan, *wier uiteinden liggen uitgespreid in het waterachtig vocht waarmede de holte gevuld is en over de cirkelvormige kanalen en het slakkenhuis, die zich eveneens in den doolhof bevinden*[1]). De geluidstrillingen treden door den uitwendigen gehoorgang naar binnen en brengen het trommelvlies in beweging. Dit deelt door middel der drie gehoorbeentjes de beweging mede aan het vlies van het eironde venster. Hierdoor ontstaan er golvingen in het waterachtig vocht des doolhofs en *worden de uiteinden der gehoorzenuw aangedaan*[1]).

Een tweede grief, die wij den schrijver moeten maken, is, dat hij wel aanhaalt, maar niet vermeldt, waar de aangehaalde plaats te vinden is. Daardoor is het zeer moeilijk, hem te contrôleeren. In enkele gevallen hebben wij het gedaan en tot onze spijt moeten wij vermelden, dat hij o. a. de woorden van Land op bl. 64 en 68 verminkt weergeeft en — zooals wij reeds aangaven, Hume tegenover Thomas, door weglating van de toelichting des eersten, niet tot zijn recht komen laat. Of daarenboven professor Spruyt in de beteekenis, die onze schrijver aan deze woorden hecht, „de voornaamste vertegenwoor-

1) Wij cursiveeren.

Digitized by Google

diger der leer van de aangeboren begrippen is" hier te lande, staat naar onze meening te bezien.

Hiermede zouden wij kunnen eindigen, indien wij het niet noodig achtten, er nog iets aan toe te voegen.

De schrijver heeft, naar wij vermoeden, zijn werk vooral bestemd voor dat deel onzer studeerende jongelingschap, dat geen bijzondere studie van wijsbegeerte maakt. (Voor de onderwijzers kan hij het niet hebben geschreven, omdat de meeste dezer niet in staat zijn, soms vrij lange aanhalingen in het Fransch, Engelsch en Duitsch te lezen). Is dit vermoeden juist, dan heeft de katholieke kerk weer voor de zooveelste maal bewezen, hoe nauwkeurig zij op de teekenen der tijden let. Wij leven in een tijdperk van ontwakend geestelijk bewustzijn. Het materialisme is dood en het arme menschenhart gevoelt weder behoefte aan gemeenschap met den Onzienlijke. Dit is het juiste oogenblik, om vooral onze jongelingschap door de zielkunde van Thomas Aquinas tot diens wijsbegeerte en van diens wijsbegeerte in de armen der moederkerk te voeren.

Dat vrije wetenschap en vrije godsdienst, als dit pogen gelukte, ernstig schade zouden lijden, behoeft voor ons voorzeker geen betoog. Is het daarom niet onze plicht te toonen, dat ook wij de teekenen des tijds begrepen hebben? Moeten wij, vrije protestanten, niet doen voor vrije wetenschap en vrijen godsdienst, wat de volijverige priesters der alleenzaligmakende kerk voor den groei, van wat hun dierbaar is, verrichten? Laten onze jongelingen door de bestudeering eener wetenschappelijke zielkunde de noodige kennis en belangstelling verkrijgen, om ook aan wijsgeerige vragen hun aandacht te gaan wijden.

Een terug op Kant zouden wij niet gaarne willen doen hooren! Teruggang, zelfs om verder te kunnen springen, achten wij nooit te verkiezen boven geleidelijken vooruitgang. Dat wij onze jongelieden zoo gaarne zouden willen brengen tot een bestudeering van Wundts wijsbegeerte (System der Philosophie) door middel van zijn zielkunde, zal in ons te begrijpen zijn: te meer daar wij er op kunnen wijzen, dat we in onze waardeering ook in ons land niet alleen staan. Schreef toch Land reeds dadelijk bij de verschijning van Wundt's „System der Philosophie", dat het was een „proeve van

Digitized by Google

een stelsel dat in dezen tijd als voorloopige slotsom van wetenschappelijke wereldbeschouwing in aanmerking komt." [1]).

Wat echter het resultaat hunner studiën ook zij: laten zij met Bolland gevoelen „hoe edel een goed waarachtige wijsgeerige vorming is", dan zullen zij ook allengs inzien, dat vrije wetenschap den vrijen godsdienst slechts ten goede kan komen.

M. H. Lem.

Schepping en Voorzienigheid. Eene bijdrage tot de kennis en waardeering van het Theisme. J. Weener. Academisch Proefschrift. Utrecht A. J. v. Huffel 1899. 144 blz.

Dit boek behoort tot diegene, waarvan de fout op de eerste bladzijde voorkomt. De schrijver begint met ruiterlijk te verklaren, dat het — bij eene vraag, zooals hij zich die ter behandeling had gekozen — onze geloofsvoorstellingen zijn, die a priori het standpunt bepalen, waarop men zich bij het onderzoek plaatst — en dit leiden. Dit is dus het *subjectivisme*, waarin tegenwoordig meer theologen, in het bizonder ook van behoudende richting, positie genomen hebben. Hierdoor wordt grootendeels de waarde bepaald van de hier geleverde beschouwingen voor al degenen, die niet juist de gevoelens van den schrijver deelen. Deze gelooft (zie de uiteenzetting van het Theisme als beginsel van godsdienstige en wijsgeerige wereldbeschouwing, blz. 7—23), dat de bepaalde voorstelling van *God* de vertolking is van de gemoedservaring van den godsdienstigen mensch. Voor wie daarvan niet van te voren overtuigd zijn, zweeft alles, wat hij uit het hem door zijn geloof gegeven godsbegrip ontwikkelt, als het ware in de lucht. Neem daarbij in aanmerking, dat geen uitwendige steun gezocht wordt noch in het geopenbaarde Woord, noch in het geloof der Gemeente. Wij hebben eene zuiver wijsgeerige studie vóór ons. Vrijmoedig verzekert de schrijver, dat „de scheppingsleer

1) Voorrede X: Inleiding tot de wijsbegeerte.

Digitized by Google

plaats moet laten voor de evolutieleer, met name voor de descendentieleer, en ten koste van deze geen uitspraak doe ten voordeele der species-theorie", alsook, dat „de bekende zesdaagsche-scheppingsgeschiedenis hier van geen belang is en kan onbesproken blijven."

Er zou grond zijn voor twijfel, of het wel loonend mag heeten onder zulke omstandigheden zijne scherpzinnigheid en denkkracht aan het uitwerken van de leer der schepping en der voorzienigheid te besteden. Niet zeer hoog wel zal het getal van de geestverwanten des schrijvers mogen worden geschat, die zich de door hem gewonnen resultaten rechtstreeks zullen kunnen toeëigenen. Evenwel, er is toch ook veel aantrekkelijks in het vraagstuk door den doctorandus voor zijne theologische eersteling uitgekozen. Zelfs al zou van tevoren uitgesloten zijn de mogelijkheid, dat op deze wijze de wetenschap met iets van blijvende waarde zou worden verrijkt, toch is het een feest der gedachten te mogen opstijgen tot de hoogten der bespiegeling, en geheel zonder vrucht keert men van daar niet weder. Door een theologisch of wijsgeerig begrip tot het einde toe af te wikkelen ziet men dingen, die men, nauwgezet zich houdende binnen de perken van hetgeen door empirie te bereiken is, niet zou zien en niet zou kunnen zien en die toch voor de juiste appreciatie van het empirisch gegevene niet zonder beteekenis zijn.

Zoo komt het mij voor, dat o. a. over het vraagstuk van het wonder en dat van de menschelijke vrijheid hier dingen gezegd zijn, die de aandacht verdienen. Zie bijv. bl. 105 de ontkenning van het mechanisme, bl. 111, 112 de handhaving van het religieuse determinisme.

Wij mogen den schrijver van dit proefschrift gelukwenschen en hopen, dat hij de goede eigenschappen, die zich daarin vertoonen, ook in lateren wetenschappelijken arbeid aan den dag moge leggen.

Digitized by Google

Jesus Christus im Lichte modernen Denkens, von ARN. SEYDEL, Prediger an St. Nicolai in Berlin. Berlin 1900. Verlag von Alexander Duncker X + 174 blz. Prijs M. 2.50. geb. M. 3.50.

Eene scherpe tegenstelling vormt dit boek met het boven besprokene. Subjectivisme is hier zeker het gebrek niet. Na een *Vorwort* ontvangen wij 12 „Religiöse Reden" en vervolgens eene uiteenzetting van het daarin behandelde in zijn samenhang, „Mein Standpunkt der Betrachtung" getiteld. De „Religiose Reden" zijn als leerredenen aan teksten vastgeknoopt en behandelen Jezus' persoon, zijn lijden, zijne opstanding en als een aanhangsel, „Religion und Kultur."

Had de auteur het bij het uitgeven dezer redenen gelaten en dus aan zijn werk een stichtelijk karakter gegeven, er zou met het oog op het doel, dat hij zich voorstelde, veel te prijzen zijn geweest en veel had door de vingers kunnen worden gezien. Maar nu hij zijn geschrift de wereld inzond met den titel „Jesus Christus im Lichte modernen Denkens" en de herinnering aan de voor honderd jaren verschenen Schleiermachersche Reden, en nu hij door zijne beschouwingen aan het slot samen te vatten het karakter van een bewijsvoering voor het christelijk geloof er aan heeft gegeven, die naar zijne meening een wetenschappelijk cachet draagt, nu wordt het een ander geval.

Ik wil wel erkennen, dat ik een oogenblik verbaasd heb gestaan en mijne oogen nauwelijks durfde vertrouwen onder het lezen van de bewijsvoering, waardoor Seydel meent de mogelijkheid en werkelijkheid van het z. i. in het godsdienstig leven fundamenteele feit der openbaring wetenschappelijk te kunnen aantoonen, gelijk hij voor de theologie en zelfs voor den godsdienst noodzakelijk acht, bl. 159. Groote religieuse persoonlijkheden, zooals de profeten van het O. T. zijn volgens hem op godsdienstig gebied, wat de geniën zijn in de geschiedenis der menschheid, waar zij telkens verschijnen als de dragers van iets principieel nieuws. De bron van dat nieuwe moet buiten hen gezocht worden en de mogelijkheid van iets dergelijks kan stringent bewezen worden door de experimenten op het gebied der hypnose. Seydel zelf heeft zulke onderzoekingen ingesteld. Onder de handen van den hypnotiseur meent

Digitized by Google

iemand zijn eigen wil te doen en in werkelijkheid volbrengt hij den wil van een ander. Evenzoo is het gesteld met het genie en met den geinspireerden profeet, die den oorsprong van hunne inspiratie niet kennen, maar als de reden van hun handelen en spreken slechts weten te noemen, dat zij zoo hebben *moeten* doen.

Langs dezen merkwaardigen weg verkrijgt Seydel het resultaat, dat voor die personen een bron voorhanden is, waaruit aan de individueele geesten het bizondere, dat zij vertoonen, is toegevloeid. Om het betoog voor de mogelijkheid en werkelijkheid der *religieuse* openbaring te voltooien, moet hij dan aantoonen, dat *God „denknotwendig" als de Bron van het nieuwe in de dragers der openbaring moet worden aangewezen.* En wat moeten wij nu zeggen van de volgende sluitrede: Es ist eine unleugbare Thatsache, dass alle Menschen Gottesbewusstsein haben, dass also für alle *Gott* da ist. Ferner zeigt sich bei allen Menschen das Ich mit Selbstbewusstsein ausgerüstet; *es fallen also im Ich das Selbstbewusstsein und das Gottesbewusstsein zusammen. Im Selbstbewusstsein ist also das Dasein des Ich und das Dasein Gottes mit einander gegeben.* Die Bewusstseinsinhalte des Ich sind nun aber seine eigene richtige Wirklichkeit. Darum *weiss* der Mensch um seine Wirklichkeit, weil sie sich im Bewusstsein des Ich unmittelbar bezeugt. Daraus folgt, dass der Mensch auch um *das Dasein Gottes* weiss, weil es sich ihm in seinem Bewusstsein gleichzeitig bezeugt. Gott auslassen in dem Verständniss und der Erklärung unserer phänomenalen Welt ist deshalb einfach eine Vernachlässigung der Thatsachen unseres Selbstbewusstseins. *Es steht demnach die Thatsache fest, dass Gott im Ich sich bezeugt, also wirksam geworden ist. Daneben steht die andere fest, dass in dem einen Ich (Menschen) sich ein anderes Ich wirksam macht als Quelle von Eingebungen, welche in dem Einzelgeiste wirksam werden können. Daraus folgt der Schluss: Wenn die Eingebungen sich ihrer ganzen Eigenartigkeit nach als nicht von Menschen herrührend charakterisieren, so kann und muss nur Gott der Eingeber, die Quelle, sein* — bl. 166, 167.

Den persoon en het werk van Christus wil Seydel beschouwd hebben onder het schema van het „Personleben" (een veelzijdig begrip, waarin Seydel èn de persoonlijkheid èn de indivi-

Digitized by Google

dueele geaardheid èn het persoonlijk voortbestaan na den dood schijnt te vereenigen), voorts van het standpunt van het zelfbewustzijn van Jezus, kennis waaromtrent uit de evangeliën te putten is. Daarbij legt S. nadruk erop, dat de aanduiding van Christus als Gods zoon, als Gott für uns, bl. 171, niet alleen in de beteekenis van een ethisch praedicaat maar tegelijk als de uitdrukking van zijne metaphysische realiteit bedoeld wordt. Hij maakt van het geloof „der Aufnahme des Personslebens Jesu in das eigene Willensleben", een één worden met Christus, dat naar analogie van de hierboven aangeduide feiten op het gebied der hypnose moet opgevat worden.

Waarlijk deze dingen kunnen niet door den beugel!

In de voorrede staat te lezen, dat de schrijver eerst op lateren leeftijd dan gewoonlijk tot de studie der theologie is gekomen. Blijkbaar is die studie wat eenzijdig en vluchtig geweest. Bij zijn predikwerk bespeurde hij weldra de leemten in de theologie van Ritschl, die hij aan de academie „gelernt hatte", bl. VI. Deze theologie liet zijne behoefte aan algemeene geldigheid der geloofswaarheden onbevredigd en bewees niet de objectieve zekerheid van de verzoening in Christus. Inderdaad zijn dit ernstige tekortkomingen van de Ritschl'sche theologie, maar nu meent de schrijver met groote naieveteit ze doodeenvoudig te kunnen aanvullen, zonder ook maar een oogenblik te bedenken, dat zulke aperte bezwaren tegen zijne theologie aan Ritschl, den auteur daarvan, wel het eerst zich moeten hebben opgedrongen en hij zelf wel een steviger grondslag van het geloof zou hebben gelegd, indien die zoo goedkoop kon worden verkregen, indien niet juist Ritschl's kennis van philosophie en historie hem tot de eigenaardigheden van zijne theologie tegenover de orthodoxe hadden genoopt!

Schets van het godsdienstig en kerkelijk leven in onzen tijd. Ten gebruike bij het Godsdienstonderwijs voor meergevorderden; door Dr. J. HELDER. Zierikzee, S. Ochtman en Zoon. 1899. 104 blz. *f* 0,50.

De hier bijeengebrachte rijke stof is bestemd voor het catechetisch onderwijs. Gaarne wenschen wij den schrijver ter be-

Digitized by Google

looning zijner moeite toe, dat verscheidene catecheten in de gelegenheid zullen zijn en zich opgewekt zullen gevoelen van het aangebodene met vrucht voor hunne leerlingen gebruik te maken. Zeer duidelijk is het ons echter niet voor welke categorie van leerlingen deze schets eigenlijk is bestemd. *Voor meergevorderden* staat op den titel, en zeker, voor kinderen is zij niet. Of vele collega's leerlingen hebben gevorderd genoeg voor hetgeen hun wordt voorgezet? Niet alleen dat hier aanhalingen in het Fransch, Duitsch, Latijn, zelfs getranscribeerd Grieksch, en voorts eene menigte kunsttermen voorkomen, ook de behandelde onderwerpen en de wijze van behandeling dunken mij „moeielijk". Om, zooals hier gedaan wordt, het betrekkelijk recht van verschillende godsdienstige richtingen en gevoelens te waardeeren is het oordeel van jongelieden nog niet rijp genoeg. Het eclecticisme is niet van hun leeftijd. Zij hebben meer behoefte om feiten dan verschillende beschouwingen daaromtrent te vernemen.

Meer dienst zou o. i. het boekje kunnen bewijzen aan volwassenen, die reeds van verschillende zijden met de voornaamste bewegingen op godsdienstig en kerkelijk gebied in aanraking zijn gekomen, om hen omtrent de beteekenis daarvan te oriënteeren. Maar dan ware een boekje, dat zich geregeld en aangenaam liet lezen, beter dan eene uit den aard der zaak moeielijk leesbare schets.

De vorm van het werkje laat te wenschen over. Eene inderdaad schetsachtige kortheid vinden wij betracht in de notitiën en aphorismen van het begin. Maar zoo blijft het niet overal. Hier en daar, vooral meer naar het einde toe, komt er eenige breedheid in de behandeling, en wacht de schrijver zich niet voor herhalingen, terwijl ook de volgorde, waarin de onderwerpen ter sprake komen, niet altijd doorzichtig is. Door het schetsachtige van het boekje wordt voorts eene andere, minder aangename eigenschap veroorzaakt, namelijk de onaesthetische werking van verscheidene der hier aangebrachte citaten in proza en poëzie. Zoo overvalt ons bijv. op bl. 5 plotseling, zonder dat wij eenigszins op zulk een toespraak zijn voorbereid, een: „Mensch! wees in 's hemels naam toch *iets*", enz., zoo, op bl. 14, de Poolnacht, waar sprake is van de grens aan afwijking, ontaarding, verwildering gesteld. „Tot hiertoe en niet verder".

Digitized by Google

Iets van dien aard geschiedt telkens. Ook komt de figuur van Jan Rap wel wat dikwijls ten tooneele.

Bij het inderdaad zeer vele, dat ons gegeven wordt, mis ik toch de appreciatie van den invloed, dien Tolstoï op het godsdienstig leven van den laatsten tijd uitoefent en van het eigenaardige in het optreden der zoogenaamde „jongeren" van de moderne richting. Hier is deze Schets niet geheel *up to date*. Of de auteur een juisten blik heeft op onzen tijd in verband met de dingen, die aanstaande zijn? Laat ons het openbaar worden daarvan, met hem, aan den tijd en den Heer der tijden overlaten. Zeker is het, dat niet weinigen, die „de innerlijke zwakheid en losheid, de verwarring en onzekerheid van de thans bestaande richtingen en partijen telkens opmerken" en wier aangewezen richting het eclecticisme is met de leus: „Boven de tegenwoordige partijen", bl. 102 v., zullen vinden dat Dr. Helder naar hun hart heeft gesproken. Maar of deze richting inderdaad kenmerkend is voor den laatsten tijd? Waren er niet ook vroeger steeds zeer velen, die van geen partijverband in het godsdienstig leven wilden weten, die ternauwernood verschil van *richting* verdragelijk achtten en, vrijzinnig, critisch wèl, toch bij de modernen noode zich lieten indeelen?

Evenwel, al hebben wij verscheidene bedenkingen tegen de voor ons liggende Schets als leiddraad bij catechetisch onderwijs, dit verhindert ons niet gaarne te erkennen, dat zij zeer veel goeds bevat. Wanneer de catecheet aan zijne leerlingen iets wil mededeelen van de eigenaardige verschijnselen, die in het godsdienstig en kerkelijk leven tegenwoordig aan het licht treden, kan hij hier menigmaal vinden wat hij wenscht. Niet het minst ook zullen de in kwistigen overvloed verzamelde dichtregelen en andere citaten hem dikwijls van goeden dienst kunnen zijn.

Juli 1900. J. G. Boekenoogen.

Dr. Willy Staerk, Lic. Theol., Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments. Zwei Hefte. Berlin 1899.

Dit zijn eigenlijk Prolegomena, inleidende beschouwingen tot een groot werk van denzelfden Schrijver, dat bestemd is

Digitized by Google

„eine geschlossene Darstellung der Vätersage" te geven. Men heeft hem gevraagd: waarom hij dat boek niet dadelijk geschreven heeft met deze aanteekeningen er bij, en zijn antwoord luidt: „omdat ik dit groote werk zoo ingericht heb, dat het ook voor niet-vakmannen leesbaar is". Daarin komen dergelijke literarische en tekstcritische onderzoekingen, als ons hier worden aangeboden, niet voor. „Diesen Ballast anmerkungsweise in dem Hauptwerk mitzuschleppen konnte ich mich nicht entschliessen". Men weerhoudt met moeite een glimlach, als men den Schrijver zelven zijn geleerdheid b a l l a s t hoort noemen. Ofschoon het m. i. regelmatiger en ook meer gewenscht zou geweest zijn, dat de aanteekeningen wel als bijlagen in het groote boek waren opgenomen, zal ik daarover niet met hem twisten en de deeltjes behandelen gelijk hij ze geeft. Ik vind den inhoud over het algemeen belangrijk; maar de eenheid ontbreekt te zeer, de deeltjes sluiten niet genoeg aan elkaar. In de voorrede tot het tweede lezen wij zelfs: „hier und da habe ich Anschauungen, die im ersten Heft vorgetragen worden sind, umgeändert"; dit is toch voor studiën in twee Hefte, die kort na elkander verschenen, wel wat heel kras.

Het boek van den Münchener orientalist Hommel, dat in 1897 het licht zag onder den titel: *Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung*, was, volgens Staerk zelven, de voorname aanleiding tot zijn werk. Had hij het er niet bijgevoegd, men zou het niet bemerken, zoo weinig is verderop in deze prolegemena van Hommel's boek sprake. De bestrijding was toch niet overbodig, omdat Hommel een grooten naam heeft en wat een man als hij schrijft „gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchcritik" licht indruk maakt. Hij beweert, dat Wellhausen nu uitgediend heeft; laat degene, die, als Staerk, dit niet met hem eens is, het tegendeel aantoonen door zijne argumenten te wederleggen. Men kan er zich niet afmaken door het geschrift van Hommel eenvoudig te signaleeren als „een specimen sagacitatis voor den orientalist, een specimen paupertatis voor den theoloog Hommel". Het is wel aardig gezegd, maar zonder bewijskracht; en in de dubbele qualificatie schuilt zekere tegenstrijdigheid. Zelfs zijn er in onzen tijd velen, die meenen, dat het iemands wetenschappelijkheid geen afbreuk doet, indien hij scherpzinnig orientalist

Digitized by Google

is, zonder veel van theologie te weten. Kortom, wat Staerk hier tegenover Hommel doet, acht ik noch gepast, noch bevredigend.

Niet overal laten zich deze aanteekeningen even aangenaam lezen; er is veel statistiek in, die ver van onderhoudend is. Maar alles is waard overwogen te worden. Want Staerk is een zeer nauwkeurig man en grondig geleerde, die zijn onderwerp meester is. Hij kent zijne voorgangers goed en brengt de quaesties soms verder. Jammer slechts dat de redeneeringen vaak te ingewikkeld zijn en de voorstelling wel eens aan onduidelijkheid lijdt. Bijna ongenietbaar zijn, zelfs voor een vakman, volzinnen als deze [1]): „Denn wenn auch zuzugeben ist dass die sonderbare Schlussfolgerung [2]) van dem einem Abraham, dem die Verheissung Gottes bezüglich des Landes erfüllt ward, auf die vielen, d. h. den Rest Israëls, der noch 11 Jahre ein kümmerliches politisches Dasein fristen durfte, denen also Gottes Beistand für den sicheren Fortbesitz des Landes gewiss nicht fehlen kann, lediglich der Not des Augenblicks entsprungen ist als ein bewusstes Sichforttäuschen über den bevorstehenden Untergang, so setzt doch eben diese frivol-ängstliche Denkweise die Gestalt Abrahams als des Trägers der Verheissungen als festen Bestandteil der Volksreligion voraus, und das ist das Wichtige". Wie gelezen en begrepen wil worden, schrijft zoo niet.

Over de aartsvaderlijke sagen en over oud-testamentische eigennamen handelen de Hefte. Ten einde de sagen in haar ontstaan en verder beloop te schetsen, worden eerst de verhalen over de aartsvaders in Genesis volgens P en volgens J E deels woordelijk, deels zakelijk weergegeven. Hierop schetst S. de vadersage in de overige literatuur des O. T., ook in Genesis, voor zoover ze buiten de eigenlijke sageverhalen omgaan; voorts in de historische, profetische, poëtische boeken. Meestal is S. hierbij volledig en uitvoerig. Alleen had over Sara, die in vier regels wordt afgedaan [3]), meer moeten gezegd zijn, in verband met hangende quaesties, die hier zelfs niet

1) I, 27.

2) In Ezech. 33:24. „Menschenkind, de bewoners dier puinhoopen op Israël's grond zeggen: Abraham, hoewel slechts één persoon, heeft het land wel in bezit gekregen, wij (zijne nazaten) zijn talrijk, dus is ons het land tot eene bezitting gegeven".

3) I, 53 f.

Digitized by Google

aangeroerd worden: de verhouding van Sara tot Sarai; de betrekking tusschen Abraham en Sara [1]).

Daarentegen wordt over de mannelijke hoofdfiguren vrij wat in het midden gebracht, allereerst over Abraham. Aangaande de beteekenis van den naam, het oorspronkelijk goddelijk karakter van den lateren aartsvader, de verhouding van *Abraham* tot *Abram* zou misschien wel een en ander kunnen opgemerkt zijn, ook na hetgeen Hommel [2]) en Von Gall [3]) daarover schreven; maar S. gaat dat alles met stilzwijgen voorbij om zich vooral te verdiepen in de beteekenis, die het door Jahve met Abraham gesloten verbond voor Israël gehad heeft.

Hetgeen hij daaromtrent schrijft, getuigt van nauwgezet onderzoek en is m. i. juist; wat ik niet zeggen kan van zijne bewering [4]), dat Jes. 41 : 8 en Jer. 33 : 26 voor het gebruik van Abraham als volksnaam pleiten. Immers als deutero-Jesaja schrijft: „Israël, mijn knecht, Jacob, dien ik verkoren heb, *zaad van* Abraham, mijn vriend", dan zijn wel Jacob en Israel hier volksnamen, niet Abraham; bij Jeremia is hij het evenmin [5]). Alleen Micha 7 : 20 is hij het wel in: „Gij zult Jacob de trouw, Abraham de goedertierenheid geven." Doch dit is, gelijk S. toegeeft, „ganz singulär" en exceptioneel.

De beschouwingen van S. over de aartsvaderlijke verbondsvoorstelling behooren tot de belangrijkste gedeelten van zijne studiën. Hij bouwt hier voort op hetgeen Valeton Jr. [6]) en Kraetzschmar [7]) over dit onderwerp schreven, doch zonder den eerste te noemen, wat eenigszins bevreemdt [8]). Het resultaat waartoe hij komt, is kortelijk dit. De volksvoorstelling, ons het best door J en E bewaard, weet nog van geen berith, allerminst van een door God met de aartsvaders gemaakt verdrag of bezworen verbond. De oudste verhalers kennen niets dan eene belofte van God, eene eenvoudige toezegging betreffende het bezit van Kanaän, een rijke nakomelingschap en goddelijke leiding. Het hierbij gebruikte werkwoord is geven (נתן): „uwen nakomelingen wil ik dit land geven; zij zullen als de

1) Zie Von Gall, Altisr. Kultstätten S. 57 f. 2) L. l. S. 277.
3) L. l. S. 53. 4) S. 21. 5) Daar trouwens Jacob ook niet.
6) Z.A.W. XII (1892), 1—21 en 224—260. 7) Die Bundesvorstellung.
8) Anders Holzinger, Die Genesis, S. 150: „Ueber die Bedeutung von Berith handelt Valeton in erschöpfender Weise."

Digitized by Google

sterren des hemels zijn; Kanaän wordt hun eigendom voor altoos." Dit wordt zonder reserve, onvoorwaardelijk beloofd [1]). Eenigszins anders begint de zaak te staan, wanneer het woord *verbond* er bij genoemd wordt, aanvankelijk alleen van Gods zijde gesloten, zooals Gen. 15 : 17 v. Dit „weist über J hinaus", meent Staerk [2]), en is Jehovistisch, d. i. van de hand des Redactors van J en E. Het is nog niet het latere theocratische, allereerst deuteronomische standpunt, maar leidt er heen. De deuteronomische leer, die in de Priesterschrift verder ontwikkeld werd, is de leer van het verbond, door God eenerzijds met de zijnen, en door de aartsvaders of door het volk andererzijds met God gesloten. Het is een verdrag: de gunsten worden door God verleend op voorwaarden, welke in Deuteronomium zedelijk zijn; terwijl het in P. op de besnijdenis rust.

Deze beide voorstellingen loopen in de letterkunde der 7de en 6de eeuw grootendeels „unvermittelt" naast elkaar. De profeten willen gewoonlijk van de belofte zonder meer niet weten; zij bestrijden den volkswaan, dat Israël om zich zelf of om zijne aartsvaders uitverkoren zou zijn. Het boven [3]) aangehaalde woord van Ezechiël staat niet op zich zelf. Het is „das göttliche Muss der Verheissung" — in den grond *geen* berith en daarom ten onrechte door S. zoo genoemd — wat de profeten bestrijden.

Later, na de ballingschap, treedt de aartsvaderlijke berith meer op den achtergrond; zij wordt volgens Staerk [4]) vervangen door de David-berith en door het geloof aan den God, die uit Egypte uitleidde. Het eerste ben ik wel met hem eens, het tweede niet. De overtuiging dat Jahve Israël's God was van Egypte af, komt zoo laat niet op; integendeel ze is zeer oud; wij vinden ze al bij Amos [5]) en Hosea [6]) gelijk in de oudere Pentateuchstukken zooals Exod. 32; en de leer van de uitverkiezing der aartsvaders is niets dan antidateering of uitbreiding van de uitverkiezing des volks, gelijk S. zelf erkent: „was bisher von dem Volke in Egypten galt, wird auf die Erzväter übertragen" [7]). In en door P komt dit verbond opnieuw tot hoog aanzien.

Bij de behandeling van Isaak houdt o. a. de פחד יצחק S. bezig. Wat bot. die uitdrukking? vraagt hij, en hij mag zoo

---

1) Zie Gen. 12 : 7; 13 : 14—16; 15 : 5, 7; 28 : 13. 2) I, 43. 3) Blz. 535, nt. 2.
4) I, 52. 5) 3 : 2; 9 : 7. 6) 11 : 1; 13 : 4. 7) I, 49.

Digitized by Google

vragen, want de zin is niet zeer duidelijk. Terwijl de Statenoverzetters ze vertaalden door *de vreeze van Izaak*, gaven de nieuwe vertalers des O. T. de voorkeur aan *de Gevreesde van Izaak*. De benaming komt slechts tweemaal voor in hetzelfde verhaal[1]), de geschiedenis van den strijd tusschen Jacob en Laban. Eerst zegt Jacob tot Laban: „Indien de God van mijn vader Abraham[2]) en de פַּחַד van Isaak niet met mij geweest was, zoudt gij mij zonder iets hebben laten gaan"; en vervolgens deelt de schrijver van Genesis mede, dat Jacob ter bezegeling van het verbond met Laban bij dien פַּחַד van Isaak zwoer. In de aanteekening op vs. 42 verklaren de nieuwe vertalers *de Gevreesde* nader als: „*de Schrik*, d. i. het wezen, dat schrik aanjaagt." Ik geloof niet, dat de uitdrukkingen elkander dekken. Immers de *Gevreesde van Izaak* maakt den indruk van te beteekenen dengene, die door Isaak wordt gevreesd, het numen tremendum van Isaak, „er, den Isaak fürchtet" (Kautzsch). Maar dit is gansch iets anders dan *het wezen, dat schrik aanjaagt*. Nu tracht S.[3]) te betoogen, dat de genetivus, die op פַּחַד volgt, blijkens het spraakgebruik altijd en overal een genetivus objecti is[4]), en laat dan volgen: „also ist Ischaq es, der den פַּחַד verbreitet." Ik ben dit laatste geheel met hem eens en vind ook de vertaling *de Vrees van Izaak* beter dan *de Gevreesde van Izaak*; nog beter is *de Vrees voor Izaak*; zoo komt goed uit dat de genetivus een genetivus objecti is, vgl. 1 Sam. 11 : 7b, waar *de vrees voor Jahve* ook een genetivus objectivus is. Te recht meent S. verder, dat uit de uitdrukking, zoo opgevat, het oorspronkelijk goddelijk karakter van Isaak blijkt. Het was de God Isaak, die zulk een schrik verspreidde en daarom gevreesd werd. Isaak is een later vergetene, althans in het bewustzijn van den lateren verhaler niet meer levende oude krijgvoerende God geweest; en de eed, dien Jacob aflegt, was oorspronkelijk een eed aan den God Isaak, in plaats van een eed aan den God van zijn v a d e r

---

1) Gen. 31:42, 53.

2) Het tweede אלהי komt in G. en Vulg. niet voor; het is stellig niet oorspronkelijk. Men vertale daarom niet: „mijns Vaders God, de God van Abraham."

3) I, 60.

4) Zie b. v. 1 Sam. 11:7 en vele andere pp. bij Staerk l. l.

Digitized by Google

Isaak. Waarschijnlijk is יצחק resp. ישחק, verkort uit יצחקאל, ישחקאל[1]).

Hierdoor, voegt S. er bij[2]), ontvangt nu ook het offer, door Jacob in Beerseba gebracht vóór zijn vertrek naar Egypte[3]) nieuw licht. Er staat: „Israël brak met al de zijnen en met al wat hij bezat naar Egypte op, en kwam te Beerseba, waar hij een offer[4]) bracht aan den God van zijn vader Izaak." Ook hier past de redeneering: daar volgens de dogmatiek van Genesis de God van Isaak evenzeer de God van Jacob was, bestond er geen reden, hem als den God zijns vaders te qualificeeren. De tekst moet oorspronkelijk vóór de Jahvistische en Jehovistische omwerking anders geluid hebben. Het offer is volgens de volksoverlevering gebracht aan den stamgod Isaak, die in Beerseba vereerd werd[5]); dat schemert nog door de woorden heen.

Van deze Isaakvereering bevat het boek Genesis nog andere sporen, waarop S. in het tweede deel zijner studiën[6]) de aandacht vestigt. Beerseba is volgens de overleveringen de verblijfplaats van drie aartsvaders geweest, maar haar heiligheid wordt slechts aan Abraham en Isaak vastgeknoopt. Ten slotte echter is ook Gen. 21: 33, waar Abraham een deel van deze heiligheid krijgt als degene, die er den heiligen boom plantte, aan de Isaaksage ontleend en weer in het verband te plaatsen Gen. 26: 24 v., waarin de tekst eigenlijk behoort. Gen. 21 toch (Abraham bij Abimelech in Gerar) is niets dan de doublet van Gen. 26 (Isaak bij Abimelech in Gerar), maar vs. 33 komt het planten van den heiligen boom te laat, daar de plechtigheid van de verbondssluiting vs. 32 reeds afgeloopen is. Stade voegt dan ook wat daar staat te recht bij Gen. 26: 25 ויטע אשרה[7] (ויבן שם מזבח).

---

1) Zie Buchanan Gray, Studiën of the hebrew proper names 214 en Meyer Z.A.W. VI, 5.

2) I, 72. 3) Gen. 46: 1.

4) Niet *offeranden* in plurali; G. heeft nog θυσίαν, d. i. זֶבַח pro זְבָחִים.

5) Vgl. Von Gall l. l. S. 48 f. Wie an andern Plätzen wird auch hier Jahwe den früheren Besitzer verdrängt haben. Als diesen früheren Baäl des Heiligtumes von Beerseba möchte ich Isaak vermuten. 6) II, 28—30.

7) Zie de nieuwe vertaling des O. T. I, 70 ad h. l.: Het is niet onwaarschijnlijk, dat oorspronkelijk hier niet eene tamarisk (*eshel*) maar een gewijde boomstam (*ashera*) vermeld werd, welk woord van den naam der tamarisk slechts weinig verschilt."

Digitized by Google

De Isaakcultus blijkt verder ook uit Amos en Hosea. Bij den eerste is nog sprake van Isaak's hoogten = altaren [1]) en heet Israël nog het huis van Isaak [2]). Daarin ligt niet alleen eene „besondere Schätzung des Ahnen Jischaq" [3]) maar ook herinnering aan eene godsvereering, die in Amos' tijd nog niet verdwenen was. Immers hij raadt af, aan den cultus daar deel te nemen: „trekt niet naar Beerseba!" heet het [4]). De toelichting is helaas! weggevallen, gelijk in het algemeen op al zulke pp. later de hand der schriftgeleerden ingegrepen heeft. Er staat: „zoekt Bethel niet op, want Bethel is Bethawen (d. i. een duivelstempel); begeeft u niet naar Gilgal, want Gilgal gaat aan de galg [5])." Dan eischt het parallelisme, dat ook het verbod om naar Beerseba bedevaarten te doen, gemotiveerd is. Dit motief is echter weggevallen of weggenomen, natuurlijk omdat Beerseba in de schatting der Jahvisten toch altijd heilig bleef en Amos er iets kwaads van gezegd had. 8 : 14 is iets dergelijks geschied. Veroordeeld werden o. a. volgens M. T. zij, die zeggen חי דרך באר־שבע, wat eenvoudig ongerijmd is. Het is onmogelijk, dat menschen gezworen hebben bij den weg van Beerseba; m. a. w. dat zij den weg goddelijke eer zouden bewezen hebben. Niemand gelooft dan ook meer aan de juistheid van M. T. op dit punt. G heeft, in plaats daarvan ὁ θεός σου d.i. אֱלֹהֶיךָ of אֱלֹהַּ [6]). Dit wijst op een anderen God dan Jahve, op den God, die daar werd vereerd, en die, gelijk wij zagen, Isaak was.

Hosea heeft desgelijks den cultus gekend, maar ook bij hem is *pour cause* de tekst, waaruit dat blijken moet, veranderd, zoodat het nu minder duidelijk uitkomt. Evenals Amos raadt hij [7]) het bezoek van de heiligdommen te Gilgal en te Bethel [8]) af: „begeeft u niet naar Gilgal, gaat niet op naar Bethel". Wanneer daarop nu in M. T. volgt: „en zweert niet bij Jahve",

---

1) Am. 7 : 9. 2) 7 : 16. 3) Staerk II, 29.

4) 5 : 5. 5) Gelijk Nowack om de woordspeling vrij vertaalt.

6) De meesten lezen בִּרְךָ of בְּאֹרְךָ, *uw bron*; maar *uw god* is om G. waarschijnlijker.

7) 4 : 15b.

8) בית און is Bethel, en stellig wijziging van בֵּיתאֵל, gelijk Hosea moet geschreven hebben met paranomasie of klankterugslag na אַל תַּעֲלוּ.

Digitized by Google

dan kan dat niet oorspronkelijk zijn, omdat na Gilgal en Bethel, evenals bij Amos, een derde plaatsnaam verwacht wordt en omdat er geen de minste reden voor Hosea bestond om de Jahvevereering te bestrijden, vooral in een vers, waarin hij den afval van Jahve berispte[1]). In plaats van Jahve moet er dus een andere God gestaan hebben, welke stellig Izaak geweest is; bovendien moet, gelijk Staerk opmerkt, na תִּשְׁבְּעִי gestaan hebben בבארשבע of בארשבע, zoodat de zin wordt: *en zweert niet te Beerseba bij Isaak.*

Nog uitvoeriger dan over Isaak handelt S. over den derden aartsvader; in het eerste deel over zijn graf, in het tweede over hem zelven. De quaesties, die zich hierbij voordoen, worden over het algemeen goed, maar niet overal even duidelijk besproken. Ik wil de hoofdzaken even in het licht stellen en tevens doen uitkomen, wat mij toeschijnt minder juist te zijn.

Jacob's graf. Volgens P zijn de drie aartsvaders met hunne vrouwen in de spelonk Machpela bij Hebron begraven[2]). Hiermede stemt echter, wat Jacob betreft, de oudere traditie niet overeen. Immers Gen. 50:5 (J) zegt Jacob tot Jozef: „in het graf, dat ik mij in Kanaän gegraven[3]) heb, zult gij mij bijzetten." Daar Machpela een spelonk was, door de natuur gegeven, en reeds lang bij de familie in gebruik, kan deze niet door Jacob bedoeld zijn.

Ook als כרה hier *koopen* bet., wat mogelijk is[4]), is de spelonk Machpela toch uitgesloten, omdat volgens Gen. 23 Abraham die reeds gekocht had. Nu is het waar, dat Jacob Gen. 47:30 „bij zijne voorvaderen wenscht te liggen" en dat Jozef zweert, „hem te zullen begraven, waar die begraven zijn." Of echter met deze traditie het gemeenschappelijk graf te Machpela bedoeld is, is volstrekt niet zeker.

Er waren nog meer overleveringen over Jacob's graf. Terwijl de beide aangehaalde teksten het in Kanaän, d. i. het West-Jordaansche land zoeken, is er ook eene sage geweest, vol-

---

1) וְנָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

2) Gen. 48:3; 50:13.

3) כרה is *graven*, niet *uithouwen*, vgl. Spr. 26:27; de bedoeling kan dus niet zijn dat het graf in de rots was uitgehouwen.

4) Zie Dt. 2:6 e. e.

Digitized by Google

gens welke de derde aartsvader in het Oost-Jordaansche land was begraven. Gen. 50: 10 v. verhaalt, dat dit geschied was bij Goren-haäthad (de Doornendorschvloer) een plek, die ook Abel-Mizraïm heet, volgens den schrijver van Genesis in het Over-Jordaansche gelegen. — Eene vierde overlevering is van oorsprong noord-israëlietisch of efraimietisch. Zij zocht het graf te Sichem, en komt in twee vormen voor. Volgens een tak der sage is het terrein aldaar door Jacob gekocht, volgens een anderen is het door hem veroverd. Gen. 33: 19 en Jos. 24: 32 berichten het eerste; Gen. 48: 22 het tweede. Want wat Kuenen[1]) en Staerk[2]) beweren, dat op de aangehaalde plaats uit Josua de beide nuances der Sichemssage vereenigd zijn, komt mij niet juist voor. In 't boek Josua is alleen van den koop sprake: „het gebeente van Jozef, dat de Israëlieten uit Egypte hadden medegebracht, begroeven zij te Sichem op het stuk land, dat Jacob voor honderd kesita's van de zonen van Hemor, Sichem's vader, gekocht had."

Kuenen heeft er over gedacht den strijd tusschen de twee aangehaalde pp. van Genesis op te lossen — een strijd nog wel in de oorkonde E! — door Gen. 48: 22 de negatie er bij te voegen, en Jacob te laten zeggen: „ik heb die landstreek *niet* met mijn zwaard en *niet* met mijn boog aan de Amorieten ontnomen." Kuenen heeft echter niet zoo stellig gesproken als Holzinger[3]) en Staerk[4]) meenen; eigenlijk verwerpt hij de pas opgeworpen conjectuur dadelijk weer onder bijvoeging, dat ze „al te stoutmoedig" is. Hij schijnt zich dan ook geen moeite gegeven te hebben, ze in de nieuwe vertaling des O. T., die onder zijne leiding tot stand kwam, te doen opnemen, en te recht. Want ze is veel te harmoniseerend, en legt Jacob eene negatie in den mond, die allerzonderlingst is. Jos. 24: 12^{b}, לא בחרבך ולא בקשתך, waarnaar Kuenen nog verwijst, passen deze woorden niet in den zin en zijn er zelve niet oorspronkelijk, gelijk Staerk goed aantoont.

Men late dus de dubbele traditie over het Jacobsgraf te Sichem in hare tegenstrijdigheid staan. Hoofdzaak was voor de Efraïmieten, Jozef en daarmee ook Jacob voor Sichem te

1) Th. Ts. XIV, 272. 2) I, 64.
3) L. l. S. 255. 4) I, 65.

Digitized by Google

veroveren. De een sprak van koop, de ander van verovering. Doch in elk geval lagen die dooden er volgens de noordelijke traditie. E vond geen reden de kleine tegenstrijdigheid weg te nemen, die hij misschien niet eens voelde. Wel is bij de eindredactie van den Pentateuch het graf te Sichem weer aan Jacob ontnomen, daar dit op judeesch standpunt heel bedenkelijk was. Jozef echter liet men daar zonder bezwaar.

Jacobs persoon. Weinig licht verspreidt S.[1]) over de quaestie Jacob-Israël. De vraag, hoe het gekomen is, dat deze twee vereenzelvigd werden, die toch wel niet oorspronkelijk bijeenbehoorden, wordt door hem buiten bespreking gelaten. Daarentegen vestigt hij wel en uitvoerig de aandacht op het merkwaardige feit, dat buiten den Pentateuch om de jehovistische sage van den heilaanbrengenden vader Jacob zoo goed als geen sporen nagelaten heeft[2]). Onder de oudere profeten zijn Hosea en Jeremia de eenigen, die Jacob noemen; en zij doen dat op zoo eigenaardige wijze, dat er van zijne beteekenis voor Israël's heil niets overblijft. Integendeel, de stamvader Jacob is hun de type van zondigheid en het beeld van de God tegenstrevende natie, die naar hem genoemd is. Dezelfde gedachte wordt later nog eens door Deutero-Jesaja ontwikkeld, die zich ook in de waardeering van dezen aartsvader allerminst op het deuteronomisch standpunt plaatst.

Het kortst van de genoemde profeten is Jeremia; ja, zijne toespeling op Jacob is zoo „versteckt", dat men ze in eene vertaling zelfs niet bemerkt. 9 : 3 (Ned. 4) lezen wij: „niemand vertrouwe zijn broeder, want elke broeder is een volleerd bedrieger, en iedere vriend een onruststoker." Hier staat niets van Jacob, zal men zeggen. Maar in het Hebreeuwsch bevat כִּי־כָל־אָח עָקֹב יַעֲקֹב een duidelijke toespeling op zijne bedriegerijen. Dat Jacob een groot bedrieger, ja de groote typische bedrieger van den voortijd was (wat het volk zoo erg niet vond), wordt ook door Hosea 12 : 4ª gezegd en afgekeurd, als ten minste de verklaring van dezen tekst door Nowack, Wellhausen en Staerk juist is, volgens wie בַּבֶּטֶן עָקַב אֶת־אָחִיו bet. *in den moederschoot bedroog hij zijn broeder.* De gewone opvatting,

1) II, 1—3. 2) II, 3—18.

Digitized by Google

ook door de Stat. ov. en de nieuwe vertaling des O. T. voorgestaan, is dat עקב hier bet. *de hiel vasthouden* en het halfvers eene toespeling bevat op Gen. 25 : 26 [1]). Tegen deze opvatting pleiten echter het spraakgebruik van עקב, dat, blijkens Jer. l. l., *bedriegen*, niet *de hiel vasthouden* [2]) bet., en de omstandigheid, dat in het verband sprake is van bedrog en de straf, daaraan verbonden. De profeet redeneert dus: „Efraïm heeft mij omringd met leugens, het huis Israël met bedrog... Jahve wil Jacob straffen voor zijn wandel, hem vergelden naar zijne euveldaden"... Wie verwacht tot toelichting hiervan eene proeve van Jacob's voortreffelijkheid [3]), gelijk b. v. in de nieuwe vertaling het vasthouden van de hiel „eene proeve van kloekheid en machtsbetoon" heet?

Intusschen is de andere opvatting, door Staerk voorgestaan, toch ook niet boven alle bedenking verheven. Immers als met de aangehaalde woorden een blaam op Jacob wordt geworpen, bevreemdt het vervolg van het vers, dat lof bevat: „toen hij sterk was geworden, streed hij met een God, kloek streed hij met den engel en behield de overhand"; en bovendien is dat בַּבֶּטֶן een bezwaar bij de onderstelling van het bedrog, gelijk S. zelf erkent [4]): „Wie soll Jaqob den Bruder Esav schon im Mutterleibe überlistet haben? Das ist nicht recht vorzustellen." Het eerste bezwaar tracht Staerk, evenals Nowack, weg te nemen door het vervolg van de uitspraak, vs. 4 b—6, te schrappen en te houden voor „eine ganze Reihe fragmentarischer Sätze, die sich am besten als Glossen von verschiedenen Händen verstehen lassen." Tot opheffing van het tweede bezwaar geeft S. in de keus: of in בבטן eene tekstcorruptie te zien — „und bei dem korrupten Zustand von Hos. 12 : 4 ff. liegt das sehr nahe"; — of (met Nowack) aan te nemen, dat Hosea de sage in eenigszins anderen vorm gekend heeft dan ze in Genesis is overgeleverd. Ik geloof dat vóór de onderstelling van glossen

---

1) „Daarna kwam zijn broeder uit (den moederschoot), terwijl hij met zijne hand de hiel van Ezau vasthield."

2) Dit is אחז בעקב, Gen. 25 : 26; Job. 18 : 9.

3) Dat Jacob eerst als volk, dan als persoon voorkomt, is geen bezwaar tegen deze verklaring: immers vader Jacob is stamvader, dus type en één met zijn volk.

4) II, 10.

Digitized by Google

in vs. 4b—6 veel te zeggen valt; o. a. het onsamenhangende der uitspraken (eerst strijdt Jacob met God, dan met den malak; eerst overwint hij, dan weent hij als verslagene), en de omstandigheid, dat men natuurlijk later alles deed om den blaam weg te nemen. Ook zal בבטן wel bijgevoegd zijn. Door die bijvoeging toch kon עָקַב in verband met עָקַב *hiel* gebracht worden en schijnen het vasthouden van deze te beteekenen.

Ook Jes. 43 : 27a veroordeelt Jacob: „reeds uw eerste vader heeft gezondigd." Dat dit niet op Abraham slaat, blijkt uit het volgende vers. 41 : 8 heet Abraham zelfs Gods vriend; maar Staerk betwijfelt, om de overvolledigheid van het metrum, de echtheid der uitspraak. Vast staat, dat Jes. 63 : 16 wel met 43 : 27a (de uitspraak over Jacob), maar niet met 41 : 8c (de uitspraak over Abraham) vereenigbaar is. Want daar (63 : 16) luidt het oordeel over beiden ongunstig:

Abraham weet niet van ons,
Israël kent ons niet,

een nieuw bewijs voor de juistheid der bewering van Duhm, Kosters e. a.[1]), dat Jes. 56—65 niet aan den auteur van Jes. 40—48 kunnen toegekend worden.

Bij de pas aangehaalde plaats, Jes. 63 : 16, wordt in de nieuwe vertaling des O. T. opgemerkt: „Dit is gesproken in den geest van het volksgeloof, hetwelk eene duurzame betrekking tusschen de stamvaders en hunne nakomelingen aannam." Vermoedelijk is het tegendeel bedoeld van hetgeen er staat; immers met de Jesajaansche woorden wordt dat volksgeloof bestreden[2]). Overigens ben ik het daarin eens, dat hier aan het volksgeloof gedacht is.

Staerk ziet er iets meer in. „In der hier geübten scharfen Opposition gegen die Gestalten dieser Patriarchen als der berufenen Schutzherren und Bürgen für das Wohlergehen des zu ihnen als den Vätern aufblickenden Volkes liegt beinahe eine völlige Ablehnung des gesamten heilsgeschichtlichen Schema's, das in den Stammvätern sein Fundament hat." Volgens hem is het een strijd tegen de deuteronomische dogmatiek. Als de borgen van alle beloften niets van het volk, welks

1) Zie ook de nieuwe vertaling des O. T. II, 467.
2) Vgl. Duhm 's Commentaar S. 439.

Digitized by Google

voorvaderen zij zijn, weten, dan is daarmee feitelijk, zegt hij, de geheele door Deuteronomium opgebouwde beschouwing gevallen, welke in de uitverkiezing der aartsvaders en in het verbond met hen hare hoogste uitdrukking vond.

Ik geloof niet dat dit eigenlijk de zaak was. Het was bij alle Jahvisten hetzelfde streven: Jahve bovenal, Jahve alleen. Hierbij stonden tot op zekere hoogte de figuren der aartsvaders in den weg, omdat zij door het volk als goden vereerd werden. Het streven der oude profetische en deuteronomische verhalers in den Pentateuch is nu, de vereering der oude stamgoden zoo min mogelijk afbreuk te doen en het volksgeloof over hen te ontzien, maar tevens het praerogatief van Jahve te handhaven. Dit dubbele doel werd bereikt door de patriarchen te maken tot trouwe dienaren van Jahve, met wie Jahve een verbond had gesloten. Maar er was ook eene andere methode, en deze werd door sommige profeten toegepast. Ad majoren Jahvae gloriam werden zijne concurrenten, de oude goden Abraham, Isaak en Jacob verkleind, ja vernietigd. Aangewezen werd of voelbaar gemaakt, dat die helden niet onfeilbaar of vlekkeloos waren en dat het volk niets aan hen had. Deze opvatting is niet de gewone, maar uit sommige uitspraken blijkt toch, dat zij voorstanders gehad heeft. In bedoeling eenstemmig met hunne geestverwanten, om het Jahvisme te doen zegevieren, zijn deze geloovigen hun eigen weg gegaan.

Gelijk men ziet, brengt Staerk veel belangrijks ter sprake, meer dan ik hier behandelen kan. Ook over Esau-Edom, Lea en Rachel, de zoogenaamde zonen van Jacob, over Jeschurun, en bovendien nog over bekende cultusplekken en plaatsnamen als Bethel, Hebron, Beerseba, Samaria, Sichem, Jeruzalem, Zion, Sodom en Gomorra, geeft hij ons zijne aanteekeningen[1]). Van die studiën kan men zeggen, dat ze altijd tot nadenken prikkelen; ook waar men natuurlijk wel eens van den schrijver verschilt, zal men toch van hem geleerd hebben. En dit is wel het hoogste wat op dit hypothetisch en zeer problematisch

1) Het in 1896 verschenen boek van G. Buchanan Gray, Studies in Hebrew proper names, behandelde nog meer eigennamen. Het is etymologisch, terwijl de methode van Staerk de literarisch-historische is.

Digitized by Google

gebied vol onzekerheden te bereiken valt. De berichten zijn zoo schaarsch en de bronnen zoo troebel, dat men het met den besten wil vaak niet verder kan brengen dan tot zekeren graad van waarschijnlijkheid. Als die graad hoog is, mag men zeer tevreden wezen. Uitgemaakt zijn de quaesties bijna nooit; dat is nu eenmaal niet anders. Uit hetgeen ik boven van hem heb medegedeeld, zal men zien, dat Staerk althans de goede, critische, methode volgt om tot het doel te geraken. Wat ik ook in hem waardeer, is dat hij bij groote onzekerheid met een non liquet durft eindigen.

Een register op de twee deelen verhoogt, voor het naslaan, de waarde ervan.

J. C. MATTHES.

Zinzendorf als Erneuerer der alten Brüderkirche. Von Joh. Th. Müller. Festschrift des Theologischen Seminariums der Brüdergemeine in Gnadenfeld zum Gedächtnis der Geburt Zinzendorfs am 26 Mai 1700. Leipzig, Verlag von Friedrich Jansa, 1900. (1.50 M.).

Dat het Gnadenfeldsche Seminarie, op den drempel der nieuwe eeuw Zinzendorfs geboorte herdenkende, aan de Herrnhutter broederschap als feestschrift iets beters kan aanbieden dan de een of andere bewerking van oude gegevens, niets minder dan het nieuwe licht eener wetenschappelijke studie, is op zichzelf reeds een gelukwensch waard. Draagt toch een gelegenheidsgeschrift gewoonlijk den stempel van het opzettelijke, gemaakte, tendentieuze — van wetenschappelijken arbeid is juist een kenmerk, dat hij, meer bij gratie geboren dan met opzet voortgebracht, niet als bestelgoed tegen een bepaalden tijd en met een bepaalde strekking pasklaar gemaakt en afgeleverd kan worden.

Er is evenwel een bijzondere reden, waarom wij de leiding van het goed gesternte des Seminaries in dezen prijzen. Wat hier van Joh. Th. Müllers bekwame hand verschijnt is een belofte van nieuw leven op het gebied der wetenschappelijke

Digitized by Google

navorschingen betreffende Zinzendorf en zijn stichting. Thans mag als geeindigd worden beschouwd de periode van stilstand, ingetreden na het onverwachte heengaan van den grondigen kenner van Zinzendorf, Bernhard Becker († 1894), midden uit den arbeid, dien hij gehoopt had voor zijn dood te kunnen voltooien. En de hoop wordt gewekt, dat nu te eeniger tijd ook zal verschijnen het volledig, aan den eisch van wetenschappelijkheid beantwoordend werk over Zinzendorf en de broedergemeente, waaraan vooral na Ritschls radicaal-kritische beschouwingen in zijn Geschichte des Piëtismus (III, 195—459) zoo levendig behoefte wordt gevoeld. Na hetgeen door H. Plitt en B. Becker over Zinzendorf in 't bijzonder, door Becker en Burkhardt in Herzogs Encyclopaedie over de broedergemeente in 't algemeen in 't licht gegeven is, zal nu zeker binnen niet al te langen tijd de chaos van stof, verzameld in de „12 Bücher Denkwürdigkeiten zur Brüdergeschichte (H. S.) von Joh. Plitt" tot een ordelijk geheel worden omgeschapen en aldus zal de draad worden afgesponnen, die aan Beckers hand ontviel.

Is Müllers monographie dus een schrede in de goede richting, het verheugt mij te kunnen zeggen, dat het een goede schrede is. Voor alles komt Müller de lof toe, dat het door hem behandelde vraagpunt, schoon niet *het* probleem in Zinzendorfs geschiedenis en m. i. zelfs niet een van de centrale problemen, toch de verdienste heeft van actueel te zijn. Uitgaande van het tweeledig feit, dat Zinzendorf aan den eenen kant niet eigenlijk de stichter van de broedergemeente kan worden genoemd, maar toch te anderer zijde evenmin uit haar geschiedenis weggedacht kan worden, stelde Müller zich voor om in 't licht te stellen, welke dan toch wel de verhouding is geweest, waarin Zinzendorf tot de oude Moravische broederkerk heeft gestaan en in hoever hij de hersteller dier kerk is geworden.

Over deze verhouding heeft laatstelijk Ritschl stoute beweringen gedaan, tot nu toe nog altijd niet fundamenteel getoetst. Volgens Ritschl zou Zinzendorf om de leiding der zaken te behouden voor de Moraviërs de vlag hebben gestreken en zijn groote idee van universalisme hebben opgegeven; zijn oorspronkelijk philadelphische richting zou hij hebben moeten wijzigen naar 't Moravische kerkbegrip; in het schema van de drie

Digitized by Google

tropen zou hij niet meer dan een schaduw van de universaliteit hebben gered.

Hebben deze beschouwingen, vooral doordien zij onmiskenbaar onder den invloed van Ritschls theologische inzichten stonden, de behoefte aan een vernieuwd onderzoek levendig doen gevoelen, Müllers studie zal het aan belangstelling niet ontbreken. Te minder, wijl het resultaat zijner onderzoekingen lijnrecht tegenover dat van Ritschl staat: de Moravische broederkerk, wel verre van Zinzendorfs idee te hebben geabsorbeerd, zal door die idee zijn omgeschapen; aan Zinzendorf zal de Herrnhutter gemeente haar karakter hebben ontleend, van de Moravische broederkerk daarentegen zal zij niet meer dan eenige uiterlijke kenteekenen overgenomen hebben.

Müllers uiteenzetting kenmerkt zich door zorgvuldigheid tot in de bijzonderheden: bijna met exegetische nauwkeurigheid wordt de zin van citaten vastgesteld; over de ware beteekenis van b. v. Speners ecclesiolisme en Luthers kerkbegrip wordt in den breede gehandeld; zelfs data en bijkomstige omstandigheden worden niet licht onvermeld gelaten; i. e. w. de kleine dingen worden allerminst verwaarloosd. Wie nu evenwel mocht verwachten, dat een studie, die zoozeer in détails treedt, van wege het vermoeiende, dat zij licht heeft, de aandacht niet kan boeien, zal verrast worden door den weldadigen indruk, dien 't maakt, wanneer, gelijk hier geschiedt, een enkel punt, uit het geheel uitgelicht, zoo naar alle zijden ten volle wordt toegelicht. Hier blijkt, dat ook de monographie, al kan zij niet teekenen met de forsche lijnen der „Gesammtdarstellung", toch haar groote attractie kan hebben.

Voor een goed deel zal de leesbaarheid dezer studie ook wel samenhangen met den boeienden betoogtrant, die haar kenmerkt. Geleerd, breed, Duitsch is de stijl. Maar er zit gang in de redeneering. Wanneer achtereenvolgens ter sprake komen het ontstaan en de aard van Zinzendorfs idee eener universeel-christelijke gemeente, de betrekkingen tusschen Zinzendorf en de Moravische emigranten in Herrnhut, de vijandelijke houding der Luthersche kerk en het ingrijpen der regeering in de Herrnhutter verhoudingen, dan is hetgeen daaromtrent meegedeeld wordt belangwekkend zoowel op zichzelf, als in samenhang met het geheel, welks regelmatige geleding

Digitized by Google

niet dan waardeering verdient. Het boek zou dan ook behalve onder vakgeleerden in breede kringen lezers hebben kunnen vinden, wanneer daartegen niet een bezwaar zou vormen de reeks van latijnsche citaten, door den schrijver more maiorum onvertaald gelaten met een vrijmoedigheid, als leefden wij nog in den tijd, waarin het latijn gemeengoed was [1]).

Bij al wat in Müllers arbeid te roemen valt kan ik echter een groote bedenking niet terughouden. Zooveel als wij aangaande het formeele van Zinzendorfs streven vernemen, zoo weinig hooren wij over het materieele daarvan, over Zinzendorfs vroomheid. En deze mag hier toch wel niet onbesproken blijven. Wel heeft Müller gelijk, als hij de opmerking maakt, dat de scheiding tusschen 't geen hier ter sprake moet worden gebracht en wat onvermeld gelaten kan worden altijd eenigszins willekeurig zal wezen. Maar van Zinzendorfs religieus denken en gevoelen, van het eigenaardig karakter, dat het onderscheidt of doet overeenkomen met dat van de Luthersche kerk, van de piëtisten, van de Moravische broeders — daarvan kan toch niet gezegd worden, dat het niet in 't nauwste verband staat met Zinzendorfs „Lebenswerk." Noode missen wij dan ook beschouwingen daarover in verband met het gestelde probleem. Zoo vernemen wij wel velerlei over de z. g. n. „*Statuten*", met name „*Herrschaftliche Gebote und Verbote*", „*Brüderlicher Verein und Willkür in Herrnhut*", „*Die in Herrnhut geordente Herrschaftliche Gebote und Verbote erneuert*", „*Notariats-Instrument*": wanneer, naar aanleiding waarvan, hoe en door wie zij werden vastgesteld; maar het hart, dat in deze regelen klopt, wordt ons niet te proeven gegeven.

Het komt mij voor, dat Müller zich in de methode van be-

---

1) Gelukkig, dat wie dit „Festschrift" voor zich te geleerd mocht achten zich door den uitgever Jansa in de gelegenheid gesteld ziet om in goedkoope uitgave *Bernh. Beckers „Zinzendorf im Verhältnis zu Philosophie und Kirchentum seiner Zeit"* (1886) onder gewijzigden titel (*„Z. und sein Christentum im Verh. z. kirchl. u. relig. Leben ..... Z."*) zich aan te schaffen; of — wil hij geschriften van recenten datum — een preek van *Ernst. Reichel, „Die Gaben und Aufgaben der Brüdergemeine im Lichte des* 16 *Sept. und* 18 *Nov.* 1741" (0.15 M.), of een populair-wetenschappelijke schets van den Bremer pastor *W. Götz* over *„Zinzendorfs Jugendjahre, ein Versuch zum Verständnis seiner Frömmigkeit"* (0.75 M.), beide zeer leesbaar en bij denzelfden uitgever verschenen.

Digitized by Google

schouwen al te veel heeft laten influënceeren door Ritschl en zoo, misschien meer dan hij zelf wel wilde, ertoe gekomen is om de kerkopvatting van Zinzendorf op den voorgrond te stellen in stede van de gevoelens en gezindheden, welke aan die opvatting ten grondslag liggen. De bewijsvoering had minder pragmatisch en meer psychologisch moeten zijn. Ik althans vermag niet in te zien, hoe de verhouding van Zinzendorf tot de Moraviërs en tot de piëtisten bepaald kan worden, zonder dat de hem eigene religie met die der anderen vergeleken wordt. Ik herinner b. v. aan Zinzendorfs woord, dat zijn gemeente weliswaar aan wat hij oorspronkelijk heeft beoogd niet beantwoordt, maar toch door Gods wijze leiding tot een herberg voor den Heiland geworden is. Blijkt uit dit woord, dat iets anders dan de een of andere gemeente-inrichting Zinzendorf allernaast aan het hart lag, Müller had goed gedaan met niet slechts aan te roeren, maar levensgroot voor oogen te stellen, wat dat andere was. Veel duidelijker dan hij nu wellicht gedaan heeft, had hij dan de onjuistheid van Ritschls conclusie, dat Zinzendorf zichzelf ontrouw geworden is, kunnen aantoonen; veel sprekender antwoord hadden wij dan wellicht ook ontvangen op de vraag, in hoever Zinzendorf de vernieuwer der oude Moravische broederkerk is geweest.

Het is niet onmogelijk, dat Müller zelf dit alles evenzoo heeft ingezien, doch zich met opzet — om niet een te groote uitbreiding aan zijn werk te geven — heeft beperkt. Als hij dan maar bedenkt, dat hij daarmede het samenstellen van een volledig beeld van Zinzendorfs arbeid als een schuld op zich heeft genomen, wier boete met verlangen tegemoet gezien wordt. Wij zullen met deze beperking vollen vrede hebben, ja, onze erkentelijkheid zal er te hartelijker door wezen, wanneer wij aan haar het recht mogen ontleenen om deze monographie te begroeten als den voorlooper en de belofte van het omvangrijke werk, dat komen moge.

Zaandam. C. B. Hylkema.

Digitized by Google

PRIJSVRAGEN.

Bestuurders van het Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken godsdienst hebben besloten de vraag over *de wilsvrijheid* opnieuw, thans in gewijzigden vorm, uit te schrijven.

Zij verlangen daarbij bepaaldelijk de beantwoording der volgende vragen: *Kan men voor de theorie van het indeterminisme (voor wat Kant noemt de transcendentale vrijheid van den wil) zich met recht beroepen op feiten van het zieleleven? Is die theorie te handhaven tegenover hetgeen de nieuwere wetenschappelijke onderzoekingen leeren aangaande regelmaat in de menschelijke wilsdaden, verband tusschen physiologische en psychische verschijnselen enz.? Welke beteekenis heeft zij voor godsdienst en zedelijkheid?* Bestuurders bedoelen hiermede enkel de hoofdpunten, waarover het onderzoek moet loopen, aan te wijzen; geenszins eene bepaalde orde van behandeling voor te schrijven. Antwoorden op deze vraag worden ingewacht vóór 15 December 1901.

Dezelfde Bestuurders verlangen verder, ter inlevering vóór 15 December 1902: *Eene geschiedenis van de Moderne richting in Nederland.*

De laatst verschenen afleveringen van Herzog's *Realencyklopädie*[3] (Leipzig, J. C. Hinrichs, 10 deelen à M. 10) zijn Heft 79/80.

Digitized by Google

LETTERKUNDIG OVERZICHT.

Meermalen hadden wij aanleiding, met het oog op de studien van Blass over den β-tekst der Handelingen, te wijzen op het afwijkende en toch verwante oordeel van Hilgenfeld. Deze geleerde was mede, zelfs reeds vroeger, gelijk enkele anderen, ten volle overtuigd van het groot gewicht van D en verwanten voor den tekst der Handelingen, doch kon zich niet vereenigen met de door Blass aanbevolen theorie eener dubbele uitgave van het boek door denzelfden schrijver, noch, wat trouwens volkomen natuurlijk is, met alle bijzonderheden zijner kritiek. Hij heeft nu de slotsommen zijner onderzoekingen op dit gebied vereenigd en neergelegd in een tamelijk omvangrijk werk: *Acta apostolorum graece et latine secundum antiquissimos testes edidit Actus apostolorum extra canonem receptum et Adnotationes ad textum et argumentum Actuum apostolorum addidit* ADOLFUS HILGENFELD (Berolini, sumptibus Georgii Reimeri MDCCCXCIX. P. XIV + 310. M. 9).

Een welkome gave van den Nestor uit Jena, waardoor het gemakkelijker valt gebruik te maken van zijn belangrijken arbeid der laatste jaren zoowel voor de studie der Handelingen in het algemeen als van den oorspronkelijken tekst in het bijzonder. Zijn boek schenkt ons in hoofdzaak, gelijk de titel aanwijst, vierderlei. In de eerste en voornaamste plaats den Griekschen tekst der Handelingen, gelijk Hilgenfeld meent dien te moeten lezen. Hij gaat daarbij uit van den zoogenaamden Westerschen tekst, het best bewaard in D en verwanten, zonder den Oosterschen te verwaarloozen. In hoeverre de getuigen overeenstemmen en verschillen, leeren de bijgevoegde aanteekeningen. Wij hadden behoefte aan een dergelijke uitgaaf, naast de oudere van Tischendorf en Westcott-Hort,

Digitized by Google

die niet voldoende hebben gerekend met D en verwanten; de twee, β of Romana en α of Antiochena, van Blass, wiens dubbele arbeid staat in den dienst zijner onderstelling, dat Lucas zijn boek tweemaal heeft geschreven; en van B. Weiss, die zich in 1893, met volstrekte veronachtzaming van D, aansloot bij BℵAC en later, 1897, doorloopend zocht te betoogen, dat de aldus gevonden tekst oorspronkelijker is dan die van D en verwanten. Er is, gelijk zich laat denken, veel overeenstemming tusschen den tekst dien Hilgenfeld ons voorlegt en den β-tekst van Blass, evenals tusschen dien van Tischendorf-Westcott-Hort en dien van Weiss. Doch hij rust op een anderen grondslag en verdient uit dien hoofde onze bijzondere aandacht, wat natuurlijk niet insluit dat wij vrede moeten hebben met elke keuze zoo dikwerf er aanleiding is om, binnen den aangewezen kring, te spreken van ons overgeleverde, afwijkende lezingen. Hilgenfeld zelf zou niet wenschen dat wij zijn tekst voor het non plus ultra van den ongetwijfeld „echten" hielden. Wij bewegen ons hier in de sferen der wetenschappelijke proeve.

In de tweede plaats geeft Hilgenfeld den door hem vastgestelden Oudlatijnschen tekst der Handelingen, met uit den aard der zaak spaarzame aanteekeningen, doch soms in, of liever naast den tekst volledig opgenomen gedeelten van een ietwat anderen vorm. Wederom: een goed hulpmiddel bij het zoeken naar den meest oorspronkelijken tekst.

In de derde plaats een verzameling uitspraken en mededeelingen bij niet-kanonieke schrijvers, betreffende vermeende levensbijzonderheden, lotgevallen en legenden van apostelen, waaraan hij, zonderling genoeg, den weidschen titel „Actus apostolorum extra canonem receptum" heeft geschonken. Als verzameling, ter aanvulling van en naast het groote werk van Lipsius, niet onaardig, doch zeker allerminst geschikt om ons een denkbeeld te geven van mogelijke, in haar geheel verloren en slechts fragmentarisch bewaard gebleven Handelingen.

Veel belangrijker is de daarna volgende dubbele reeks Aanteekeningen, waarvan de eerste, strekt tot rechtvaardiging van des schrijvers keuze bij verschil van lezing tusschen de getuigen voor den oorspronkelijken tekst der Nieuwtestamentische Handelingen, en de tweede tot verspreiding van meer licht

Digitized by Google

over zijn oordeel betreffende de samenstelling van dit boek. Hij handhaaft de vroeger elders ontwikkelde meening, dat het is geschreven met behulp van Πράξεις Πέτρου, Πράξεις τῶν ἑπτά en Πράξεις Παύλου, waarin verhalen voorkomen over de oude gemeente te Jeruzalem aan wier hoofd Petrus en andere apostelen stonden; over de zeven diakenen, Stephanus c. s.; en over Paulus. Bovendien heeft hij nu de overtuiging gewonnen, waarvan hij mede tracht rekenschap te geven, gelijk hij haar reeds voorloopig had toegelicht bij een bespreking van „Der Eingang der Apostelgeschichte" in zijn Zeitschrift 1898: 619—625, dat Lucas, de oorspronkelijke schrijver der Πράξεις Παύλου, tevens moet worden gehouden voor den oorspronkelijken autor ad Theophilum, wiens werk een onbekende, door hier wat te schrappen, daar wat te wijzigen, ginds wat in te lasschen, inzonderheid uit de andere twee genoemde Handelingen, die van Petrus en van de Zeven, heeft trachten om te zetten in Πράξεις ἀποστόλων. Deze zijn bewaard in het N. T. — Een onderstelling, waarvoor in het algemeen wel een en ander schijnt te pleiten, maar die zich toch, zoodra men in bijzonderheden treedt, niet laat rechtvaardigen. Althans, mij komt het geleverde betoog niet overtuigend voor. Ook hier wederom, gelijk bij elke proeve tot verklaring, waarbij men afdaalt in bijzonderheden, dezelfde slotsom aangaande de onderstelde samenstelling: haar bestaan laat zich wel aanwijzen, maar doorloopend de lijnen trekken van den weg waarlangs zij tot stand is gekomen, gaat niet meer. Wij kunnen bewijzen dat het boek slechts in betrekkelijken zin een eenheid is, het gewrocht eener eigenaardige samenstelling met behulp van voorhanden bescheiden, waaronder — ik stem het Hilgenfeld van harte gaarne toe en oordeelde niet anders in mijn *Paulus I. De Handelingen der Apostelen* 1890 — verloren „Handelingen van Paulus" op den voorgrond staan. Doch het is niet mogelijk anders dan bij benadering aan te wijzen, wat uit die hoofdbron werd overgenomen, en in geen geval het werk, zij het ook slechts fragmentarisch, in den ouden vorm te herstellen. Naast niet te loochenen naden en voegen, die op samenstelling, of wil men: op om- en overwerking wijzen, staan regels en bladzijden, waarvan hetzelfde te zeggen mogelijk, doch daarom nog niet juist is. Telkens

Digitized by Google

weer de doorslaande bewijzen, dat wij den Redactor of laatsten schrijver niet over den schouder leerden zien, terwijl hij nog was aan den arbeid, al gelukt het ons eenig denkbeeld te krijgen van de wijze waarop hij dien arbeid hoogstwaarschijnlijk heeft ondernomen en volbracht.

Voor de studie der samenstelling van ons boek, blijft intusschen ook de proeve van Hilgenfeld haar waarde behouden. Jammer, dat de correctie zooveel te wenschen moest overlaten, gelijk de schrijver zelf reeds erkende, in zijn Addenda et corrigenda aan het slot S. 305/6, en het later daaraan toegevoegde „Nachwort zu: Acta apostolorum graece et latine", opgenomen in zijn Zeitschrift 1899: 382—399; een woord vooral opmerkelijk om de aldaar voorgedragen verdediging, tegenover Harnack, van een paar lezingen uit D en verwanten, rakende Hand. 11:27/8 en 15:20, 28/9; 21:25.

Die *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, door verschillende omstandigheden de laatste jaren te dezer plaatse niet besproken, handhaafde intusschen haar ouden roem. Zij ging voort het hare bij te dragen tot onze kennis van de Oudchristelijke letterkunde. In 1898 schreef E. Schürer „Zur Chronologie des Lebens Pauli", S. 21—42, en wees overtuigend aan hoe ouderen en nieuweren, onder wie met bijzonderen nadruk Harnack, zich ten onrechte vastklemden aan de Kroniek van Eusebius, ten einde het optreden van Festus in Palestina en daarmede den overtocht van Paulus, als gevangen man, van Caesarea naar Rome, te kunnen plaatsen in het jaar 55/56, het tweede van Nero. Eusebius volgde hier uitsluitend Jozefus, uit wiens mededeelingen men niets met zekerheid en slechts als waarschijnlijk kan afleiden dat men zich moet houden aan het jaar 60, zoo niet 59 of 58 à 61. Het is dan ook niet noodig, wat bovendien in strijd zou zijn met het reeds aanwezig zijn eener door hem vervolgde Christelijke gemeente, voor Paulus' bekeering, met Harnack, terug te gaan naar het sterfjaar van Christus, het 30e onzer jaartelling. Een nieuw bewijs, mogen wij aan de ontkennende slotsom van Schürer's onderzoek toevoegen, dat de chronologie van Paulus' leven naar de Handelingen, ondanks de daar ontdekte „data", onzeker blijft.

Digitized by Google

H. G. Goetz verdiepte zich nog eens in de dubbele opvatting van het avondmaal bij de oude Christenen, de sacramenteele en de symbolische, S. 42—77. Hilgenfeld zelf protesteerde tegen de wijze waarop Wernle — zie boven, bl. 471/2 — zich verstout had, Paulus te dagen voor zijn Ritschliaanschen rechterstoel, S. 161—171. G. Runze vestigde de aandacht op een elders door hem aanbevolen verklaring van „het teeken van den Zoon des menschen" en „het teeken van Jona", in verband met het bekende beeld „de duif", waarvan het groot belang niet worde voorbijgezien, ook voor de exegese van andere dan de hier bedoelde plaatsen in het N. T. Zij zal ons brengen op den weg der erkenning van „psychologisch mitwirkenden Unterströmungen im Bewusstsein des ursprünglichen Redners" — of schrijvers — waarmede men niet minder behoort rekening te houden' dan met grammatica, tekstkritiek, kritiek van de bronnen en formeele logica, S. 171—185, vgl. 514—525.

Hilgenfeld beproefde, in het Martyrium van Apollonius, eenige sporen van diens Pleitrede aan te wijzen, S. 185—210. G. Krüger, weldra gevolgd door Hilgenfeld, bestreed de onderstelling van Harnack, die den derden brief van Johannes zocht te verklaren uit de geschiedenis van den strijd over het monarchaal episcopaat, S. 307—311, 316—320. C. J. Klumker ging nog eens na, zich plaatsende op het standpunt der echtheid van de voornaamste Paulinische brieven, wat wij in staat zijn te zeggen over des apostels bekeering. Hij kwam tot de slotsom: de brieven laten ons in het onzekere of Paulus' roeping tot apostel, waarmede zijn bekeering ten nauwste samenhangt, „in einer Ekstase stattgefunden habe"; de berichten der Handelingen zijn met die, op zichzelf waarschijnlijke opvatting niet in strijd; toch zal een „geschichtliche Betrachtung" de zaak in het midden moeten laten, als „unlösbar mit den vorliegenden Material", S. 335—364.

Hilgenfeld toetste en bracht bedenkingen in tegen de juistheid van het beeld van Johannes en Jezus ontworpen door J. Wellhausen; lezenswaardig ook voor wie een andere opvatting hebben van den historischen Jezus en wat hij al spoedig, naar de Evangelien, voor de zijnen is geworden, S. 481—501. Eigenaardig sloot zich daarbij aan: een bespreking

Digitized by Google

van Seydel's studien over het verband tusschen het Boedisme en het leven van Jezus, door J. Dräseke, S. 502—514.

In 1899 bond Hilgenfeld nog eens den strijd aan tegen de onderstelling eener reis door Paulus naar Korinthe ondernomen na het schrijven van onzen eersten en vóór het verzenden van onzen tweeden brief aan die gemeente. Zoo mede tegen de meening dat 2 Kor. 10—13 oorspronkelijk een zelfstandig bestaan zal hebben geleid. Hij hield daarentegen vast aan een verloren brief, jonger dan 1 Kor., maar ouder dan 2 Kor., S. 1—19. F. Schiele besprak vermeende „rabbinischen Parallelen zu 1 Kor. 15 : 45—50", met den uitslag: zij komen niet voor, nl. een tweede Adam tegenover een eersten Adam, noch wat den vorm, noch wat den inhoud betreft; wel de tegenstelling, mede Rom. 5 : 12 vv., tusschen Adam en den Messias. Voor 1 Kor. 15 zal „Paulus den Griechen ein Schuldner sein", gelijk Gamaliel ergens gezegd wordt zijn leerlingen „in Grieksche wijsheid" te hebben onderwezen, S. 20—31. G. Linder voegde nog iets bij zijn 1898 : 444 herdacht geknutsel over den bouw van het vierde Evangelie, S. 32—35. W. Schulz gaf bijdragen tot den tekst der Vulgata naar Spaansche handschriften, ten aanzien van den brief aan de Laodiceers en de Spreuken van Salomo. Hij liet daarbij dien brief geheel afdrukken, doch bepaalde zich overigens tot het mededeelen van afwijkende lezingen, S. 36—58. Hilgenfeld bood zijn lezers een voorproef van zijn tekstuitgave der Handelingen aan, onder den veelbelovenden titel „das Apostel-Concil nach seinem ursprünglichen Wortlaute" (Apg. XV), S. 138—149; gevolgd door nog een woordje over den „Zoon des menschen", naar aanleiding van zijn strijd met Lietzmann, S. 149—151.

Een volgende aflevering bracht, van A. Klöpper, een vernieuwd onderzoek naar de beteekenis van de uitdrukking „de Zoon des menschen" bij de Synoptici. Jezus zal haar hebben ontleend aan Daniël 7 : 13 en toegepast op zichzelf als den Messias, reeds vóór Caesarea Philippi, doch later in een scherper uitkomenden zin, S. 161—186. P. Hartmann stortte zich in den stroom der meeningen over Paulus' verhouding tot de gemeente te Korinthe en zocht, door vergelijking van 2 Kor. 12 : 2 en Gal. 2 : 1, duidelijk te maken dat de brie-

Digitized by Google

ven aan de Korinthiers geschreven zijn vóór dien aan de Galatiers, S. 187—194. „Zur Vorgeschichte des Christenthums" schreef de grondige kenner der Grieksche wijsbegeerte, E. Zeller, een belangrijke verhandeling over „Essener und Orphiker", S. 195—269.

Later brak A. Klöpper nog eens weer een lans voor de meening dat Joh. 21 spoedig na het ontstaan en de eerste verbreiding van het vierde Evangelie, door een derde daaraan toegevoegd is, ten einde zekere bezwaren tegen het werk bij voorbaat uit den weg te ruimen, S. 337—381. Hilgenfeld toonde bij vernieuwing, hoe hij niet moede wordt te pleiten voor den hoogeren ouderdom van Mattheus boven Marcus, nu vooral tegenover Swete, Resch, Wernle en Chajes, nog altijd zich verheugende over den bijval van Badham en niet denkende aan talrijker geestverwanten in Holland, S. 481—507. Een uitvoerig onderzoek naar den aard der omwerking en aanvulling, die zeven „brieven van Ignatius", tusschen 341 en 350, hebben ondergaan, waardoor het groote werk van „Pseudo-Ignatius" in het leven werd geroepen, bracht A. Amelungh tot de overtuiging, dat Zahn goed gezien en terecht dien arbeid toegekend had aan een Ariaan en niet, met Funk, aan een Apollinarist, S. 508—581. H. Gunkel schreef lezenswaardige aanteekeningen bij de jongste onderzoekingen van Wellhausen op het gebied der Apocalyptiek, met name ten aanzien van den Zoon des menschen, de zeitgeschichtliche en de traditionsgeschichtliche verklaring, S. 581—611; E. Nestle een en ander ter zuivering van Cronin's uitgave van den Codex purpureus Petropolitanus, N, S. 621/3.

Voorts in beide jaargangen, 1898, '99, Oudtestamentische, kerk- en dogmenhistorische studien, aankondigingen van boeken, enz.

In een tweede of laatste artikel over de *Geschiedenis van den kanon des N. T.s in de Syrische kerk*, geplaatst in The American Journal of Theology 1900: 345—363, trekt J. A. Brewer de slotsom zijner onderzoekingen, vgl. bl. 476/7, in dezer voege verder samen. Er is waarschijnlijk niet één, maar meer dan één Oudsyrische vertaling geweest, eerst van een, toen van twee, van drie, van vier Evangelien, al naar-

Digitized by Google

mate de behoefte zich deed gevoelen. Ss, de Lewis-codex, met zijn populaire vertolking van onze vier kanoniek geworden Evangelien, is de oudste ons bekende. Kort daarop, omstreeks het jaar 172/5, gaf Tatianus zijn Diatessaron, dat spoedig algemeen bijval vond en eerlang met kanoniek gezag werd bekleed, hoewel de gescheiden Evangelien mede in eere bleven. Daarbij kwamen, tusschen 200 en 250, de brieven van Paulus behalve Hebr., en de Handelingen der apostelen. Zij vormden met het Diatessaron den Nieuwtestamentischen kanon der Syriers, omstreeks het jaar 300. Van de Katholieke brieven en Johannes' Openbaring destijds nog geen spoor.

Nu deed zich van lieverlede een beweging gelden voor nieuwe vertalingen en het gescheiden houden van de Evangelien, waarbij men zich met goed gevolg beriep op het voorbeeld van Grieken en Romeinen. Aphraates gebruikte zoowel het Diatessaron, als het gescheiden Evangelie. Ephraim schreef een kommentaar op het eerst genoemde werk en haalde doorloopend aan uit de Peschito. In het begin der vijfde eeuw werd de strijd beslist ten gunste van de jongere vertalingen en het gescheiden Evangelie. Rabbula, bisschop van Edessa, 421—35, gebood dat daaruit in alle kerken zou worden voorgelezen. Theodoretus, bisschop van Cyros, 423—57, verzamelde tweehonderd exemplaren van het Diatessaron, die hij door even zoovele van het gescheiden Evangelie liet vervangen. Sedert hield men zich algemeen aan de Peschito, waarin ook Jacobus, 1 Joh. en 1 Petri een plaats hadden gevonden. Anderen, als Ephraim, raadpleegden mede 2 en 3 Joh., 2 Petri, Judas en de Openbaring.

Het vierde Evangelie blijft een rijke bron, niet enkel voor wie stichting zoeken, maar ook en niet minder voor wie dorsten naar kennis en gaarne de gelegenheid aangrijpen tot scherping van hun vernuft. Hier liggen de uitlegkundige vragen, in grooten getale, die voortdurend schijnen uit te noodigen tot het nemen van proeven. Een nieuwe vrucht, daarom nog geen rijpe, van het daardoor geprikkelde streven is *Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck.* Von D. W. BALDENSPERGER, Professor an der Universität Giessen (Freiburg i. B., Leipzig und Tübingen;

Digitized by Google

J. C. B. Mohr. 1898. S. VII + 171. M. 4.40). De schrijver heeft zich gesteld in den dienst eener onderstelling, van welker erkenning hij, blijkens de Voorrede, groote verwachtingen koestert. De sleutel tot recht verstand van Joh. 1 : 1—18 zal zijn gevonden en veel in het geheele boek, van wat tot heden bleef schuilen in het duister, eensklaps worden geplaatst in het helderste licht, indien men slechts opmerkt en vasthoudt aan de leuze dat het werk, en met name de proloog, hoofdzakelijk is geschreven met de bedoeling om positie te kiezen tegenover en slag te leveren aan zekere Johanneische sekte, die te grooten eerbied bewees aan haar hoofd, den welbekenden Dooper, en hem hield voor den Christus, waardoor natuurlijk niet de gewenschte hulde werd gebracht aan Jezus van Nazaret. Wie tot heden heeft gemeend dat de Evangelist H. 20 : 31 tamelijk duidelijk zelf heeft gezegd, waarom hij aan den arbeid was getogen, heeft zich vergist, door zijn eenvoudige woorden verkeerd te lezen. De nadruk moet vallen op dit vijftal, vooral op het tweede: ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς. Daarin ligt een tegenstelling, die men vindt door te denken aan hem, die reeds in den proloog, Joh. 1 : 6, werd geplaatst tegenover den Logos: den van God gezonden *mensch*, Johannes. Hem neerhalen, voor zoover hem in zekeren kring te groote eerbied werd bewezen, en tegelijkertijd bouwen aan den tempel der vereering van het in Jezus vleesch geworden Woord, den eenigen Christus, Gods Zoon, ziedaar het doel van den vierden Evangelist, wiens werk, mits goed begrepen, ons doorloopend, op de meest verrassende wijzen, doet zien in welke groote moeilijkheden zich hier en daar — waar en wanneer blijve voorshands onbeslist — de Christenen bevonden tegenover de Joden in het algemeen en leerlingen van den Dooper in het bijzonder.

Een even weinig aanbevelenswaardige onderstelling vindt haar toelichting in *Johanneische Studien*. Von WILHELM A. KARL, Pfarrer in Sand bei Kehl. *I. Der erste Johannesbrief*. (Freiburg i. B. Leipzig und Tübingen; J. C. B. Mohr. 1898. S. VII + 104. M. 2.40). Wij zouden den genoemden brief tot heden niet hebben begrepen, omdat wij te weinig acht hebben geslagen op hetgeen daarin voorkomt over het wonen

Digitized by Google

van God en van Christus in den geloovige, terwijl deze niet moet worden gehouden voor geplaatst tegenover Doceten, maar tegenover Joden en Joodschgezinde Christenen. De laatsten hebben de gemeente verlaten en waren ook de rechte broeders niet. Zij lieten zich niet leiden door het eene groote beginsel: de liefde, maar door haat; reden waarom zij konden worden vergeleken met den broedermoordenaar Kain. En geen wonder. Immers, zij tastten schromelijk mis, niet in de loochening van de vleeschwording des Zoons — die vraag was nog niet aan de orde — maar in die der erkenning van Jezus als den Messias. Zelfs H. 4 : 2—3 worden geen Doceten, maar Joden bestreden. De schrijver, een tijdgenoot van den apostel Paulus, had reeds eenmaal getracht, zijn lezers te leiden in het rechte spoor, doch het was hem toen niet gelukt. Men had zijn ouderen, thans verloren, brief niet verstaan. Hij komt nu daarop bij herhaling terug. Zoo toch worde verklaard zijn anders onverstaanbaar ἔγραψα, 2 : 14, 21, 26; alleen niet, naar het schijnt, 5 : 13. Hier mag worden gedacht aan den onderhavigen, den ons overgeleverden brief.

Karl geeft daarop geen volledigen kommentaar. Wat anderen reeds dikwerf goed hebben gezegd, kan men, zoo noodig, naslaan bij dezen. Hij zegt slechts, en liefst driemaal, waarop het eigenlijk aankomt en waarvoor tot heden helaas de oogen bleven gesloten. Eerst in den vorm eener doorloopende Erklärung des Briefes. Daarna in dien eener vertaling, indeeling en omschrijving. Ten slotte in systematische samenvatting van den inhoud.

De schrijver houdt zich aanbevolen voor mogelijke tegenspraak en weerlegging zijner afwijkende meeningen.

Mij schijnt het daartoe voldoende, te verwijzen naar de kortelings verschenen zesde uitgave van Meyer's Kommentar über das N. T. XIV. Abtheilung: *Die drei Briefe des Apostel Johannes. Von der* 5. *Auflage an neu bearbeitet von* Dr. Bernhard Weiss (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1900. S. 195. M. 3.20). Dáár worden het boven bedoelde ἔγραψα en andere uitdrukkingen, waarover Karl meent een nieuw licht te hebben laten opgaan, op de oude, gewoonlijk naar het mij voorkomt alleen verdedigbare wijze verklaard,

Digitized by Google

en het oog niet gesloten voor het docetisch karakter der bestreden tegenstanders. Weiss ziet in hen aanhangers van Cerinthus, en acht de drie brieven — geen verhandelingen! — geschreven door den apostel Johannes, alle omstreeks denzelfden tijd, het jaar 90. Men kent overigens des hoogleeraars zorgvolle exegese en begrijpt hoe het boek, ook in zijn jongste verschijning, al kan men zich niet altoos vereenigen met den inhoud, ten volle aanbeveling verdient.

Dat laatste geldt niet minder van een ander deel, N. VI, „8. Auflage", van den Meyer-kommentaar: *Der zweite Brief an die Korinther neu bearbeitet von* Dr. C. F. Georg Heinrici, *mit einem Anhang: Zum Hellenismus der Paulus* (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 1900. S. VIII + 463. M. 6.20). Wij vinden hier veel dat een juiste verklaring van woorden en zinnen ten goede kan komen, ook al is men het niet altoos eens met den schrijver. Heinrici gaat voort, zijn beste zorgen en niet geringe krachten te wijden aan de toelichting der gebezigde taal en spreekwijzen uit haar naaste omgeving, met gebruikmaking van de jongst aan het licht getreden of oudere, kortelings door hem opgemerkte proeven. Alleen het aanhangsel kan in dit opzicht dezen of genen teleurstellen. Wat dáár „Zum Hellenismus des Paulus" wordt gezegd, is weinig meer dan een persoonlijke afrekening met den philoloog Norden. Niet toejuichen kunnen wij ook hier, gelijk bij de aankondiging der laatste uitgave van „Der erste Brief an die Korinther", 1897: 455/6, dat de auteur zich weinig of niet bekommert om de ernstige bezwaren tegen de eenheid en echtheid van den overgeleverden tekst in het midden gebracht, ook door wie toch evenmin als hijzelf iets anders wenschten dan te verstaan en te doen verstaan wat vóór eeuwen was geschreven. Hij blijft zich vergenoegen met den waan dat zijn methode leiden moet en leidt tot een helder inzicht van den onderlingen samenhang der woorden, zinnen, pericopen. Een methode waarbij men uitgaat van de onbewezen stelling: wij staan hier voor een brief, niet maar wat den vorm, maar wat den aard van het geschrift betreft, en wel een brief van den apostel Paulus. Dien Paulus laat men dan denken, zeggen, terughouden, als bekend onderstellen

Digitized by Google

al wat men zelf goed vindt hem te laten denken, zeggen, terughouden, als bekend onderstellen, „ebenso wie der Phonograph, der nur das antwortet, was hineingesprochen wurde", gelijk Heinrici S. 28 zegt van zekeren „Redactor".

Men heeft bezwaar tegen het voorkomen van Timotheus als medeschrijver van den tweeden brief, die spoedig zal zijn gevolgd op den eersten, waarin tweemaal sprake is van Timotheus' zending naar Korinthe, 4 : 17; 16 : 10, terwijl men niets heeft gehoord, noch bij deze gelegenheid verneemt, van den afloop dier onderstelde gebeurtenis.

Heinrici orakelt, S. 4: „Er (Paulus) schreibt den Brief in Gemeinschaft mit dem Timotheus (I 1), ohne dass er ein Wort über den Erfolg der I Kor zweimal berührten Sendung seines Gehilfen sagt. *Darüber war also nichts mehr zu sagen*"; S. 58, bij de woorden *en Timotheus*: „dessen Verhältniss zu diesem Briefe ist dasselbe (welches?) wie das des Sosthenes zum ersten Briefe. Nicht als Schreiber erscheint er, sondern als Mitverfasser, wobei sein Antheil jedoch grösser zu bemessen sein dürfte (hoe weet H. dat?) als der des Sosthenes". Bij I Kor. 1 : 2 hadden wij aangaande Sosthenes vernomen: „Nicht bloss Schreiber des Briefs", wat nu Timotheus niet mag zijn „sonder Mitverfasser" u. s. w.

Men zit verlegen met de mededeeling dat de tweede brief 1 : 2 gericht heet aan de gemeente te Korinthe „met alle heiligen die in geheel Achaje zijn". Heinrici wijst af de meening van Grotius, dat de apostel afschriften van den brief zou hebben willen laten zenden aan de andere gemeenten in Achaje. „Vielmehr meint er die ausserhalb Korinths in Achaia zerstreut lebenden Christen, die sich zum Gemeindeverbande in Korinth hielten, dem eigentlichen Gemeindesitze, der Centralstadt der Gemeinde in der Provinz". Wat weet Heinrici van een dergelijk gemeenteverband? En hoe kan een verklaring als de zijne ooit licht doen opgaan over het onderstelde feit dat Paulus een brief, bestemd voor de gemeente te Korinthe, zendt aan dat adres „met alle heiligen, die in geheel Achaje zijn"?

Men begrijpt niet hoe Paulus, na H. 1—7, op zoo geheel anderen toon heeft kunnen schrijven wat wij H. 8/9 lezen over het inzamelen van gaven voor de armen te Jeruzalem.

Digitized by Google

Heinrici zal het ons zeggen: „Die überquellende Herzensfreude gab den vorigen Aeusserungen bisweilen einen dithyrambischen Schwung ...."; nu moet dat alles anders worden .... „War doch die Collectensache für sein Verhältniss zu der Muttergemeinde und zu dem Kor. die Kraftprobe".

Met dergelijke praatjes zoekt onze commentator doorloopend zijn lezers tevreden te stellen. Maar het gevolg laat zich niet wachten: de brief in zijn geheel en in den onderlingen samenhang zijner deelen, blijft onverklaard. Hier stelt de exegese andere eischen dan een rijke fantasie en onkreukbare trouw aan wat men als Protestant heeft overgehouden uit de schipbreuk der kerkelijke overlevering.

Daar is één punt, waaromtrent Heinrici in het aangekondigde boek, vergeleken bij zijn vroegere werken, een schrede vooruit is gegaan. Het axioma der echtheid van den behandelden brief staat voor hem nog even vast als voorheen. Maar hij heeft het vraagstuk toch waardig gekeurd, in de inleiding tot zijn kommentaar, zij het ook slechts vluchtig, te worden besproken. Evenwel, zonder daaruit aanleiding te nemen om er bij zijn eigenlijk werk, de verklaring van den brief, op terug te komen. Voor de exegese blijft het oude axioma gelden, als ware daartegen nooit door iemand met gezonde zinnen verzet aangeteekend.

De Meyer-kommentaar op het Nieuwe Testament heeft de laatste jaren een ernstigen mededinger gevonden, voor Duitschland in den Hand-Commentar van H. J. Holtzmann c. s., buiten het vaste land van Europa in den Engelsch-Amerikaanschen International Critical Commentary. Zal Nederland het daarmede gegeven voorbeeld volgen?

De proef is genomen, ten deele reeds elf jaar geleden, toen Dr. J. M. S. Baljon, destijds nog predikant te Almeloo, zijn boek over den brief van Paulus aan de Galatiers in het licht zond. Meer beslist, door de uitgave van *Commentaar op het Evangelie van Mattheus door* Dr. J. M. S. Baljon, hoogleeraar te Utrecht (Groningen, J. B. Wolters. 1900. Bl. XXVIII + 435. *f* 4.50).

Het laatst genoemde werk heeft zeer veel, waardoor het aanstonds aan een Hollandschen Meyer-Weiss doet denken.

Digitized by Google

Ik zeg niet: aan een vertaling van den bekenden en ook ten onzent veel geraadpleegden, trouwens in menig opzicht voortreffelijken gids, maar aan een zelfstandige navolging van het dáár gegeven voorbeeld. Baljon legt zich toe, niet minder dan Meyer-Weiss, op het bezit en de waardeering van een goeden tekst; de juiste verklaring van woorden, spreekwijzen, zinnen; het recht verstand van spreuken, reden en gelijkenissen; de oudheid-, geschied- en aardrijkskundige toelichting van in den tekst voorkomende namen en zaken. Ook hij gaat uit van de onderstelling dat onze Mattheus, voor de samenstelling van zijn tekst, heeft gebruik gemaakt van Marcus en van een zoogenaamde — zij heet zelfs doorloopend *de* — „Apostolische bron". Hij verzuimt niet, zij het ook bijkans geregeld zonder eenige bewijsvoering, te zeggen welke woorden en zinnen, gedeelten van reden en verhalen zijn van hier, en welke van daar. Hij wordt niet moede te herhalen: „naar Marcus....", „uit de Apostolische bron....." Bovendien geeft hij, eenmaal daarmede begonnen, bij gedeelten, een nagenoeg onafgebroken vertaling van den oordeelkundig vastgestelden tekst in het Nederlandsch. Slechts nu en dan is die vertaling ietwat vrij en nadert zij de omschrijving. Alleen in de eerste twee hoofdstukken ontbreekt zij. H. 3 vormt in dit opzicht — ik heb niet begrepen waarom — den overgang. Niet vertaald zijn aldaar vs. 1, 3, 5. Wel vertaald vs. 2, 4, 6—12. Omschreven vs. 13, enz.

Bijzonder aangenaam voor den Hollandschen lezer, die gewoon is aan het gebruik van Duitsche kommentaren, is de ontdekking dat Hollandsch schrijvende landgenooten ook nog wel eens iets hebben gezegd dat de aandacht, en meer dan de vluchtige vermelding van hun naam schijnt te verdienen. Baljon rekent met hen, gelijk met anderen, afwisselend breed en beknopt. Het behoort trouwens tot de eigenaardigheden van zijn boek, dat de regelmaat wel eens zoek is in het wijden van de noodige belangstelling aan bijzonderheden. Juist, zou ik willen zeggen, zooals men dat kan verwachten in een geschrift, dat gegroeid is uit aanteekeningen, bestemd voor eigen gebruik op het college. Baljon zelf drukt het zoo uit: „Dit boek is de vrucht van mijne colleges over het evangelie van Mattheus".

Digitized by Google

Alzoo: geen handboek voor de studeerkamer. En toch een „Commentaar" op Mattheus? Het zij zoo. Laat ons niet twisten over den naam en veeleer dankbaar gebruiken wat ons hier wordt aangeboden, zij het ook niet altoos in den gewenschten vorm. Ook tegen den inhoud hebben wij nu en dan, natuurlijk, onze bezwaren. Wie raadpleegt een kommentaar en kan zich altoos neerleggen bij het gezegde? Ik stap daarom heen over de bijzonderheden, waaraan ik mij stootte. Doch ik meen niet onopgemerkt te mogen laten, voor wie vragen wat zij hier zullen vinden: een „kommentaar" op Mattheus' Evangelie, ook in dit opzicht gelijkende op een dergelijk werk van Meyer-Weiss, dat de schrijver doorloopend doet alsof hij volkomen historisch betrouwbare verhalen, verslagen van gehouden gesprekken, reden enz. voor zich heeft in den overgeleverden tekst, indien hij daarvan maar heeft afgetrokken wat niet in overeenstemming is met andere, mede in het N. T. aangetroffen, in hoofdzaak gelijkluidende, doch meer oorspronkelijk geachte bescheiden, en wat hij om andere redenen als ongeloofwaardig meent te moeten uitmonsteren. Het is merkwaardig, hoe mijn ambtgenoot Baljon nagenoeg doorloopend schijnt te weten wat Jezus heeft gezegd, gedaan en ondervonden; natuurlijk niet heeft gezegd, gedaan en ondervonden; en wel kan hebben gezegd, gedaan en ondervonden. Helaas, zonder ons te maken, indien wij het niet reeds langs een anderen weg zijn geworden, tot de gelukkige deelgenooten van zijn historisch kritisch helder zien; zelfs zonder te beproeven, het daarheen te leiden, door ons oog te openen voor de juistheid der gronden, waarop zijn wikkend oordeel rust.

Naar oude zede mag ik zelf in ons tijdschrift de aandacht vestigen op de verschijning eener *Handleiding voor de Oudchristelijke letterkunde door* Dr. W. C. VAN MANEN (Leiden, L. van Nifterik Hz. 1900. Bl. VIII + 126. *f* 1.90). Men vindt hier, behalve een Inleiding over de wetenschappelijke behandeling van Oudchristelijke letterkunde in het algemeen, en een Aanhangsel, rakende de geschiedenis van den kanon des Nieuwen Testaments, een overzicht van den inhoud en daaraan vastgeknoopte bespreking van het ontstaan, de strekking, de waarde der in het N. T. en daarbuiten tot ons

Digitized by Google

gekomen voortbrengselen van Oudchristelijke letterkunde, tot omstreeks het jaar 180. Het geheel verdeeld in zes groepen, zoodat achtereenvolgens ter sprake komen Evangelien, Handelingen, Brieven, Openbaringen, Pleitreden, Leerboeken. De Handleiding heeft mitsdien betrekking op het leervak, overeenkomstig de Wet op het hooger onderwijs, waaronder wij in Nederland leven, bekend als Oudchristelijke letterkunde, waarin zijn samengesmolten de oudere Inleiding tot de geschriften des Nieuwen Testaments en de Patristiek tot vóór het optreden van Irenaeus.

Aan handboeken, bij deze studie te raadplegen, was en is geen gebrek. Doch men miste, wat velen hoogst wenschelijk, om niet te zeggen onontbeerlijk voorkwam, een overzicht mijner afwijkende meeningen, die toch met het oog op eigen onderzoek en af te leggen examina, in verband dienden te worden gebracht met de slotsommen door anderen verkregen, waarbij ik mij geheel of ten deele scheen te kunnen aansluiten. Men wilde weten, zij het ook slechts in groote omtrekken, hoe ik meende te moeten oordeelen over het geheel der tot ons gekomen Oudchristelijke letterkunde, den inhoud en de wording der vroeger opzettelijk onderzochte en der wellicht eerst later aan de orde komende stukken.

In die behoefte, gevoeld door studenten, wil deze Handleiding voorzien. De geschiedenis der kritiek en de wetenschappelijke weerlegging van andersdenkenden, ofschoon op het college niet vergeten, konden hier in den regel worden voorbijgegaan.

Misschien zal wat ik gaf, behalve aan het beoogde hoofddoel, tevens eenigermate kunnen te gemoet komen aan het meermalen uitgesproken, vereerende verlangen naar een door mij geschreven Handboek voor de in het oog gevatte studie. Indien dit mocht blijken, ik zal er mij over verheugen. Doch ik ontveins mij niet, dat aan een dergelijk werk vrij wat strenger, in den zin van meer omvattende eischen behooren te worden gesteld. Voorshands ontvangt hier ieder die er naar mocht vragen, onverschillig om welke reden, een overzicht van de slotsommen mijner onderzoekingen omtrent inhoud, herkomst, waarde van de ons overgeleverde Oudchristelijke letterkunde, beschouwd in haar geheel en groepsgewijze met het oog op haar onderscheiden deelen.

W. C. v. M.

Digitized by Google

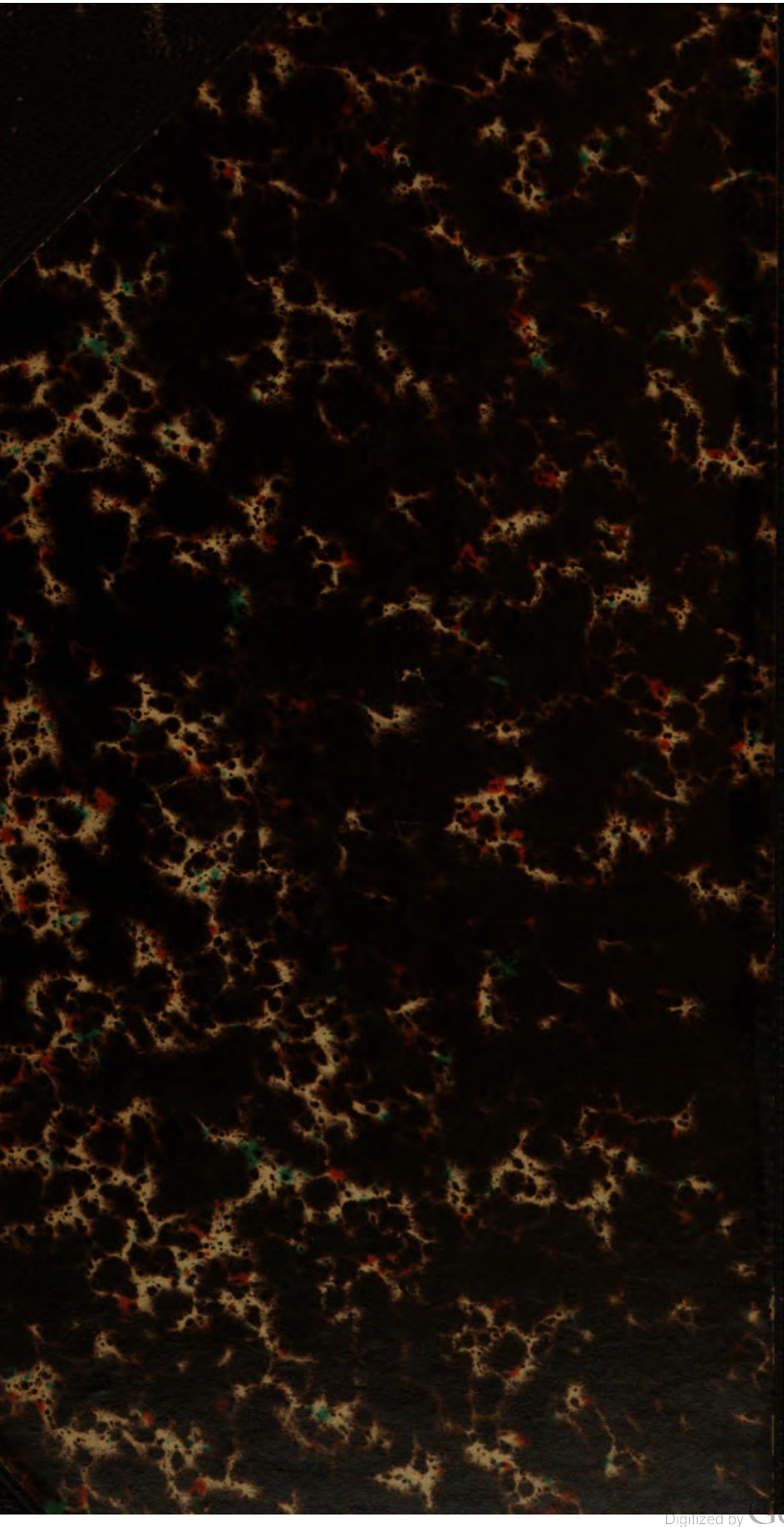
Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google